. JAHRGANG
EFT 3
LI 1961

ANGELISCHER
ISSIONSVERLAG
UTTGART

STVERLAGSORT
UTTGART

Ökumenische Rundschau

ÖKUMENISCHE RUNDSCHAU

Eine Vierteljahreszeitschrift

In Verbindung mit dem Deutschen Ökumenischen Studienausschuß herausgegeben von Missionsdirektor D. Gerhard Brennecke; Hauptpastor Dr. Hans Heinrich Harms; Prof. Dr. Werner Küppers; Landesbischof D. Dr. Hanns Lilje, D. D.; Kirchenpräsident D. Martin Niemöller, D. D.; Prof. D. Dr. Edmund Schlink, D. D.; Bischof Dr. Friedrich Wunderlich, D. D.

Schriftleitung:

Dr. Hanfried Krüger, Frankfurt a. M., Untermainkai 81. Fernruf 33 04 76.

Nachdruck nur mit ausdrücklicher Genehmigung der Schriftleitung.

Verlag:

Evang. Missionsverlag GmbH., Stuttgart S, Heusteigstr. 34, Fernruf 245192.
Postscheckkonto Stuttgart 238 02.

Bezugsbedingungen:

Die Ökumenische Rundschau erscheint viermal jährlich im Umfang von je 48 bis 64 Seiten. Jahresbezugspreis 7.80 DM, für Studenten: 5.– DM, zuzüglich 40 Pfg Porto; Ausland: 8.50 DM zuzüglich 50 Pfg Porto; Einzelstück 2.20 DM. Die Rundschau ist durch alle Buchhandlungen oder direkt vom Verlag zu beziehen. Bücher für Besprechungen werden direkt angefordert. Die Rücksendung unverlangt zugesandter Bücher, die nicht unmittelbar die Ökumene betreffen, ist nur möglich bei Erstattung des Portos.

Druck: Buchdruckerei Gottlieb Holoch GmbH. Stuttgart W, Vogelsangstraße 5.

INHALT

GERHARD ROSENKRANZ: Die Verantwortung der Weltkirchenkonferenz von Neu-Delhi im Blick auf die Umwälzungen in Asien 121

EDMUND SCHLINK: Die altkirchlichen Konzilien und die Vollversammlungen des Ökumenischen Rates der Kirchen 139

„Die Einheit, die wir suchen". Um die neue Einheitsformulierung von Faith and Order

WILFRIED JOEST (lutherisch) 150

WALTER KRECK (reformiert) 154

WERNER KÜPPERS (alt-katholisch) 160

Dokumente und Berichte

HILDEGARD SCHAEDER: Patriarch Alexius. Zwischen Orient und Ökumene 164

Chronik / Zeitschriftenschau / Neue Bücher 183

Mitteilungen der Schriftleitung

DIE VERANTWORTUNG DER WELTKIRCHENKONFERENZ VON NEU-DELHI IM BLICK AUF DIE UMWÄLZUNGEN IN ASIEN*)

VON GERHARD ROSENKRANZ

Am 1. Advent 1960 hat die indische Christenheit ihren alljährlichen „Gebetstag für Indien" begangen. Das vom Nationalen Christenrat dafür vorgeschlagene Gebet enthielt eine Fürbitte für die Dritte Vollversammlung des Ökumenischen Rates, die November/Dezember 1961 in Neu-Delhi stattfinden wird. Gott, der heilige Geist, so hieß es darin, möge auf die Delegierten und Gäste herabkommen, ihre Herzen und Sinne läutern, daß die Versammlung dem Aufbau der Kirche, dem Abbruch der Scheidewände und der Förderung seiner Sache in aller Welt diene. Er möge die Herzen derer, denen die Vorbereitung der Konferenz obliegt, erheben und allezeit mit seiner Freude füllen[1]).

Damit hat die indische Christenheit zum Ausdruck gebracht, wie ernst sie sich nicht nur für die kleinen Dinge, die ihr die Vorbereitung der Konferenz bringt, sondern auch für deren weltweiten Auftrag verantwortlich weiß. Sie hat in ihrem Gebet Gott für die Erhaltung des Friedens in der Welt sowie für seine Überwindung von Krankheit und Armut und dafür gedankt, daß er in jeder Nation Menschen guten Willens erweckt, die für Heilung und Frieden wirken. Nur kurz, ebenfalls mit einem Dankeswort, ist von den Umwälzungen in Asien die Rede: Gott wird gepriesen, daß er den Völkern in Asien und Afrika ihre Freiheit schenkt.

Hier beginnen unsere Überlegungen, nicht im Blick auf die Verantwortung der indischen Christen, sondern mit der Frage nach der Verantwortung der Weltkirchenkonferenz von Delhi angesichts der Umwälzungen in Asien. Nachdem sich die Konferenz 1948 in Amsterdam auf europäischem, 1954 in Evanston auf nordamerikanischem Boden versammelt hatte, hat sie diesmal ein Land in Asien für ihre Vollversammlung gewählt. Das heißt: sie geht nach einem Erdteil, von dessen rund 1200 Millionen Einwohnern sich nur etwa 35 Millionen zu Christus bekennen, in ein Land, von dessen rund 400 Millionen Bewohnern nur etwa

---

*) Aus der ungedruckten Festschrift zum 60. Geburtstag (23. Mai 1961) von Professor D. Arno Lehmann, Halle/Saale.
Dieser Beitrag erscheint gleichzeitig als Sonderdruck (Preis —.40 DM).

8½ Millionen Christen, darunter kaum 3½ Millionen Protestanten, sind. Der Präsident der Indischen Union, Prasad, ist überzeugter Anhänger des alten Hinduglaubens, ihr Vizepräsident Radhakrishnan, ist erfüllt vom Glauben an die Weltsendung eines modernen Hinduismus und sieht in den Christen „sehr gewöhnliche Leute, die für ihre Religion außergewöhnliche Ansprüche stellen", und ihr Ministerpräsident, Nehru, bezeichnet sich als einen „dezidierten Heiden", der den Religionen in seinem Machtbereich nur aus nationalen und kulturpolitischen Gründen Beachtung schenkt. Es ist also eine geradezu klassische Missionssituation, in die sich die Weltkirchenkonferenz in Neu-Delhi begibt. Sie muß sich zwangsläufig auf ihre Verhandlungen auswirken. Vor allem zwei Gegenstände ihrer Beschlußfassung geraten dadurch in ein noch schärferes Licht, als bereits in ihrer langen Vorbereitung auf sie gefallen ist. Ihre Billigung wird in voller Tiefe die Verantwortung offenbar machen, die die Delegierten mit ihr für ihre 176 protestantischen, anglikanischen und orthodoxen Kirchen, und zwar nicht nur „alte", sondern in großer Zahl „junge" Kirchen, übernehmen. Damit wird etwas geschehen, dessen Folgen im Blick auf die Umwälzungen in Asien wie in Afrika nicht abzusehen sind. Es handelt sich um die beiden, mit aller Wahrscheinlichkeit zur Annahme gelangenden Anträge des Zentralausschusses, den Internationalen Missionsrat und den Ökumenischen Rat miteinander zu verschmelzen sowie die bisherige sogenannte „Basis" des Ökumenischen Rates zu erweitern und zu vertiefen. Beide Vorhaben bedürfen einer kurzen Sacherläuterung.

Daß die Geburtsstunde der ökumenischen Bewegung und des aus ihr hervorgegangenen Ökumenischen Rates die erste Weltmissionskonferenz in Edinburgh 1910 war, ist bekannt. Sie war zugleich die Geburtsstunde des Internationalen Missionsrates, dessen Gründung, durch den Ersten Weltkrieg verzögert, 1921 erfolgte. Damit war für die Missionsräte im Gebiet der sendenden Kirchen und die Nationalen Christenräte im Gebiet der Mission und der Jungen Kirchen eine Dachorganisation geschaffen worden, die keine vollziehende Gewalt besitzt, aber als Treuhänderin ihrer Mitglieder untereinander und in ihren Beziehungen zur Außenwelt waltet, die Vertreter der Missionen und Kirchen zu gemeinsamer Arbeit zusammenruft und deren Ergebnisse als Anregungen und Richtlinien der Mission in ihrer Gesamtheit vermittelt. Die Geschichte des Ökumenischen Rates und der ihn tragenden ökumenischen Bewegung, die seit Edinburgh in steter Fühlungnahme mit dem Internationalen Missionsrat aus den Bewegungen für „Glauben und Kirchenverfassung" und für „Praktisches Christentum" zusammengewachsen ist, ist so oft geschrieben worden, daß ein paar Erinnerungen genügen mögen. Auf der Weltmissionskonferenz in Tambaram 1938 wurde deutlich, wie stark sich in den Jahren vorher, nicht zuletzt unter dem Drängen der aus der Mission entstandenen Jungen Kirchen, in der Mission die Erkenntnis durchgesetzt hatte, daß sich, wer sich zu ihr bekennt, zur Kirche be-

kennen muß. Der Titel des deutschen Berichts über Tambaram „Das Wunder der Kirche unter den Völkern der Erde"[2]) ist dafür bezeichnend. Zur gleichen Zeit war, wie sich zeigte, in den Kirchen, soweit sie nicht bereits sendende Kirchen waren, die Verpflichtung immer beherrschender geworden, daß sich, wer sich zur Kirche bekennt, zur Mission bekennen muß, nicht als zu einem ihrer Werke, sondern als zu ihrem Wesen. Die Annäherung von Mission und Kirche hatte in Tambaram zur Einsetzung eines Verbindungsausschusses zwischen Internationalem Missionsrat und dem damals noch „im Aufbau begriffenen" Ökumenischen Rat geführt. Nach dem Zweiten Weltkrieg — äußerlich durch ihn behindert, innerlich durch ihn gefestigt — führte die Verbindung in Amsterdam zu einem verfassungsmäßig festgelegten Miteinander der beiden Räte. Sie wird Ende 1961 ihre endgültige Gestalt darin gewinnen, daß der Internationale Missionsrat als eine in ihrer Arbeit selbständige Abteilung für Weltmission und Evangelisation in den Ökumenischen Rat eingeht.

Das ist der folgerichtige Abschluß einer durch fünf Jahrzehnte laufenden, immer engeren Zusammenarbeit der beiden Räte, und es ist der Anfang eines Neuen. Es könnte scheinen, als ob Nützlichkeitserwägungen auf Grund praktischer Erfahrungen für den Zusammenschluß der beiden, sich vielfach in ihren Arbeitsgebieten und Arbeitskräften begegnenden Weltorganisationen bestimmend sind. Daß sie mitspielen, ist kaum zu bezweifeln, aber sie sind nicht entscheidend. Den Ausschlag geben, das wurde schon angedeutet und wird sich noch im einzelnen zeigen, auf beiden Seiten innere Antriebe und theologische Faktoren.

Dasselbe trifft für die Änderung der „Basis" des Ökumenischen Rates zu. Sie lautete bisher: „Der Ökumenische Rat der Kirchen ist eine Gemeinschaft von Kirchen, die unseren Herrn Jesus Christus als Gott und Heiland anerkennen". Sie soll künftig lauten: „Der Ökumenische Rat der Kirchen ist eine Gemeinschaft von Kirchen, die den Herrn Jesus Christus *gemäß der Heiligen Schrift* als Gott und Heiland *bekennen und darum gemeinsam zu erfüllen trachten, wozu sie berufen sind, zur Ehre Gottes des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes*". Damit wird ein Satz, der als lehrmäßige Verhandlungsgrundlage für die im Ökumenischen Rat zusammengeschlossenen Kirchen gedacht war, in ein Bekenntnis umgewandelt. Auch das sei hier nur angedeutet. Es wird uns ebenfalls noch eingehender beschäftigen.

Versuchen wir zunächst, ein Bild der Umwälzungen in Asien zu gewinnen. Es wäre nicht gut, wenn wir es nur aus unserer westlichen Sicht heraus tun müßten. Zwar begünstigt Abstand in der Betrachtung die Objektivität des Urteils; in unserem Fall jedoch bleibt noch unser Wille zur Objektivität dadurch befangen, daß ja der Homo Europaeus Urheber jener Umwälzungen ist, daß er vollends als Christ seit den Tagen Petrarcas und Dantes nicht nur ein Unbehagen, sondern

ein Gefühl schuldhafter Verantwortung darüber empfindet, daß sich die Kräfte, die sich heute in Asien wie in aller Welt austoben, von ihrem Ursprung im christlichen Glauben gelöst haben. Wir sind nun aber in der glücklichen Lage, daß wir eine beachtliche Zahl von Diagnosen und Analysen der Vorgänge in Asien durch die Christen in Asien selbst haben. Sowohl die Gründungsversammlung der Christlichen Ostasienkonferenz, einer regionalen Vereinigung fernöstlicher Kirchen zu Kuala Lumpur 1959, wie die ihre Entstehung vorbereitenden Konferenzen von asiatischen Kirchen, vor allem in Bangkok 1949 und Prapat 1957, haben die asiatische Revolution in ihrer Bedeutung für die Christenheit sehr eingehend behandelt. —

Die Umwälzungen in Asien sind ein Teil der Weltumgestaltung, die einst ihren Ausgang in Europa genommen, früh Amerika als Bundesgenossen gewonnen, sich im 19. und 20. Jahrhundert rapide verbreitert hat und längst in die entferntesten Länder nicht nur Asiens, sondern auch Afrikas und der Südsee eingebrochen ist.

„Es hat sich e i n e Welt gebildet, zuerst durch europäischen Handel, europäische Eroberung und Kolonisation, und später durch westliche Wissenschaft und Technik. Und hinter Eisenbahn, Auto und Flugzeug hat sich eine Welle säkularer Ideen ausgebreitet, die ihren Ursprung im Europa der Aufklärungszeit der Französischen Revolution hatte. Sie hat die Ideen politischer Freiheit und sozialer Gleichheit, des Nationalbewußtseins und der Selbstbestimmung von einem Volk zum andern weitergetragen, bis sie buchstäblich weltweit geworden sind"[3]).

Außer ein paar kleinen Gebieten an der Südküste Asiens, die noch im Besitz europäischer Mächte sind, aber — Hongkong vielleicht ausgenommen — ebenfalls leidenschaftlich ihre Selbständigkeit erstreben, haben alle Länder Asiens, die unter westlicher Herrschaft standen oder, wie China, durch einseitige Verträge in ihrer Eigenentwicklung behindert waren, in den wenigen Jahren nach dem Zweiten Weltkrieg ihre nationale Unabhängigkeit gewonnen. Das ist nicht ohne gelegentliche Gewaltanwendung geschehen, wie es auch in der Vergangenheit nicht an ihr gefehlt hat. Es sei nur an den indischen Aufstand von 1857 und die Boxerunruhen von 1900 erinnert. Aber solche militanten Ausbrüche des Nationalgefühls sind für die Entwicklung, die zur Freiheit geführt hat, nicht bezeichnend, so sehr sie aus ihrem Mißlingen neue Antriebe gewonnen hat. Bestimmend war vielmehr für sie, daß die Völker für ihren Freiheitskampf gegen ihre westlichen Kolonialherren die politischen Ideen und Ideale des Westens übernommen haben. Führend waren immer nur kleine Kreise Intellektueller, die durch ihr Studium im Westen oder auf westlich geleiteten, sehr oft von der christlichen Mission unterhaltenen Schulen in ihren eigenen Ländern mit der europäischen Gedankenwelt vertraut geworden waren. Ihnen gelang es, die Feindschaft der Massen gegen die ausländischen Ausbeuter in den Dienst ihrer nationalpolitischen Ziele zu stellen. Was K. M. Panikkar als Folge des „panindischen Erziehungs-

wesens" beschreibt, das die Briten mit Hilfe der englischen Sprache als Einheitssprache aufgebaut hatten, gilt nicht so umfassend, aber in seiner Wirkung ähnlich für China und andere Länder, daß nämlich durch die westliche Erziehung eine „Einheit im Denken, im politischen Denken", ein „Begreifen und Fühlen" geschaffen wurde, durch das ein allgemeines „Nationalbewußtsein erst möglich wurde"[4]). Damit verband sich ein anderes. Unmittelbarer noch als mit den politischen Ideen des Westens waren die asiatischen Völker unter der Fremdherrschaft mit seinen modernen, sich immer vollkommener entwickelnden Errungenschaften, mit seiner Überlegenheit in Wissenschaft und Technik und mit den Vorteilen, die sich für ihr tägliches Leben daraus ergaben, in Berührung gekommen. Sie waren nicht gewillt, nach ihrer Befreiung vom Westen das preiszugeben, was sich ihnen als wirtschaftliche und soziale Aufstiegsmöglichkeit darbot. Das bedeutet, daß der Kampf, der „außenpolitisch" zum Sieg geführt hat, in ihrem Innern auf politischem, wirtschaftlichem, kulturellem und sozialem Gebiet weitergeht. Die asiatischen Staaten haben in ihre Verfassungen, die sie sich nach dem Muster westlicher Verfassungen gegeben haben, die Gewährleistung der Menschenrechte aufgenommen, und ihre Regierungen sind bemüht, ihnen Geltung zu verschaffen. Das bildet heute den Inhalt der Umwälzungen in Asien und bringt dauernde Unruhe in seine Völker bis hinüber nach Japan. Wie Thailand, hat Japan niemals unter westlicher Herrschaft gestanden, sich aber mit erstaunlicher Schnelligkeit und Geschlossenheit der Fortschritte und Machtmittel des Westens gegen dessen Ansprüche bemächtigt; es ist aber auch in bald hundert Jahren mit dem Übernommenen innerlich nicht fertig geworden. Mit einem Selbstbewußtsein, das nicht selten die Schärfe eines rassischen Überlegenheitsgefühls annimmt, wie es den Europäern in Asien nicht ohne Grund zum Vorwurf gemacht wird, suchen die führenden Kreise in der Erkenntnis, daß die alten, oft Jahrtausende alten Grundlagen des Zusammenlebens und Nahrungserwerbs in ihren Völkern nicht mehr tragfähig sind, den politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Aufbau vorwärtszutreiben. Freiheit und Würde der Persönlichkeit, Gerechtigkeit und Gleichheit im Verkehr miteinander — das sind die hohen Ideale, für die sie kämpfen, für deren Verwirklichung aber, wie immer deutlicher wird, die äußeren und inneren Voraussetzungen fehlen, ja, für die sich die Massen nicht nur nicht zu begeistern vermögen, sondern die sie als „westlichen Import" ablehnen und denen sie mit der Erneuerung der Werte ihrer eigenen national-religiösen Kultur entgegentreten.

„Die Menschen in Südostasien sind zwischen zwei Trittsteinen festgehalten, die so weit voneinander entfernt sind, daß man bezweifeln muß, ob sie den Übergang glatt zu bewältigen vermögen. Es ist durchaus möglich, daß bei diesem Versuch ihr Fuß, der auf den Grundlagen der Vergangenheit steht, oder ihr Fuß, der auf dem Grund der Zukunft steht, ausgleitet, und daß sie zwischen die

beiden Steine fallen. Wenn so etwas Schlimmes eintreten sollte, ist es für mich keine Frage, daß sie sich in der Mitte des Stromes erheben und, wenn auch mühsam, auf die Grundlage der Zukunft emporsteigen werden"[5]).

Wie stellt sich diese ungewisse, beunruhigende Lage im einzelnen dar? Auf politischem Gebiet ist sie dadurch bedingt, daß der Nationalismus, der aus einem haßerfüllten Fanatismus gegen die Fremden Kräfte der Abwehr gewann, nicht schöpferisch genug ist, die Aufgaben zu lösen, die der Gewinn der nationalen Selbständigkeit stellt. Bestrebungen, an Kleinstaaterei festzuhalten, Konflikte zwischen politischen Parteien sowie Gruppen, die durch sprachliche oder auch rassische Besonderheiten gebunden sind, brechen immer wieder auf und machen den Regierungen schwer zu schaffen. Uralte Mißstände, die gar nicht einmal als solche empfunden werden — Korruption und Ämterpatronage — verbauen einer demokratischen Ordnung den Weg. Dazu fehlt es den Verwaltungen an fähigen, ausgebildeten, zuverlässigen Kräften. Selbst das kostbare Gut der Freiheit, um die so erbittert gerungen worden ist, beginnt für viele fraglich zu werden: Ist das wirklich die Freiheit, für die wir gekämpft haben?

In der wirtschaftlichen Revolution ist sehr stark das Ressentiment zu spüren, möglichst schnell, besonders in der Industrie, alles nachzuholen, was — wie man wiederum nicht ohne Grund sagt — die nur auf ihren Gewinn bedachten „Imperialisten" den „Eingeborenen" vorenthalten haben. Wie ein kaum zu bezwingender Berg türmen sich die wirtschaftlichen Nöte, die es zu bewältigen gilt, allen Reformplänen und -versuchen entgegen. „Das Fehlen des Gleichgewichts zwischen Industrie und Ackerbau, die wirtschaftliche Abhängigkeit vom Westen, die geringe Erzeugung von Nahrungsmitteln und die rasch anwachsende Bevölkerung, die Feudalsysteme mit ihrer Landverpachtung, die ungleiche Verteilung des Einkommens, die entsetzliche Armut der Volksmassen"[6]) — das sind in wenigen Stichwörtern die Probleme, vor die sich die wirtschaftliche Neuordnung gestellt sieht. Ein jedes von ihnen birgt unzählige Fragen in sich, und sie allesamt werden von Tag zu Tag größer und bedrängender. Daß es an ernsten, nicht nur von Behörden unternommenen Lösungsversuchen fehlt, zeigt in Indien die von Vinoba Bhave geführte „Landschenkungsbewegung (Bhoodan Yajna)" im Rahmen seiner Sarvodaya-Bewegung, die, wie ihr Name sagt, „das Wohl aller" erstrebt. Was die asiatischen Länder in dieser Notlage brauchen, sind keine Wirtschaftssysteme, keine politischen Parolen aus dem Westen, die ihrer Eigenart nicht angemessen sind; sie brauchen Fachkräfte aus dem Westen, die zu dem entsagungsvollen Dienst bereit sind, in jedem Land die Probleme in der ihm entsprechenden Weise anzugreifen, und Mittel, die das ermöglichen.

Die Lage wird dadurch noch verwickelter, daß sich die wirtschaftlichen Reformen nicht durchführen lassen, ohne daß es zu tiefen Umwälzungen auf sozia-

lem und kulturellem Gebiet kommt. Was hier vor sich geht, sei wiederum in seinen Hauptzügen wiedergegeben. Es hat eine Abwanderung vom Lande in die Städte eingesetzt, die tief in die sozialen Verhältnisse eingreift. Alte Ordnungen der Familie und der Gesellschaft verändern sich, indem sich die Grundwerte, die sie zusammenhalten, wandeln: Loyalität, Pietät, Autorität, Gruppenbewußtsein. Die Umgestaltung der Erziehung, längst begonnen, erschließt dauernd neue Welten und Werte. Zwischen Altem und Neuem schwankend, sucht sich der Ackerbau zu modernisieren und die Industrie Fuß zu fassen. Der Einzelne, zur Freiheit berufen, verspürt seine Verpflichtung, dem Ganzen zu dienen. Gesetzgebung und Rechtsprechung suchen Ererbtes mit neuzeitlichem Geist zu füllen. Und durch alle Wandlungen ergießt sich, früher in Asien nur vereinzelt bekannt, der Säkularismus. Von den Ideologien, die er mit sich bringt, ist keine einflußreicher und schlagkräftiger als die kommunistische.

„Der Kommunismus spricht an, weil er eine neue Gemeinschaft aufbaut, wenn sich alte Gemeinschaften auflösen. Er erfaßt Intellektuelle, die sich in ihrer Emanzipation von der alten Kultur abgesondert haben, Bauern, die den Unsicherheiten einer steigenden Schuldenlast zum Opfer gefallen sind, Arbeiter, die in ihren Dörfern entwurzelt und in die Massengesellschaft eines Industriezentrums geworfen wurden, und bietet ihnen eine neue Gemeinschaft, in der ihr Leben Sinn und Richtung hat. Er bringt in den chaotischen, scheinbar sinnlosen Ablauf der Ereignisse eine Erklärung und eine Hoffnung"[7]).

Wie eine riesige Zwingburg, die nahezu die Hälfte der Bewohner des Erdteils einschließt, liegt die Volksrepublik China inmitten der Völker Asiens. Mit großem Geschick hat es Mao Tse-tung verstanden, den chinesischen Nationalismus und seinen Aufstand gegen die Imperialisten, insbesondere Japan und Nordamerika, seinen Umsturzplänen dienstbar zu machen und sie mit Hilfe einer Bauernrevolution, wie sie in der Geschichte Chinas nicht selten war, zu verwirklichen. Es gibt noch andere Länder in Asien mit kommunistischen Regierungen. Sie spielen nicht entfernt die Rolle wie China; aber ihr Vorhandensein und die Tatsache, daß der Kommunismus in allen asiatischen Ländern offen oder heimlich Anhänger findet, bezeugen die starke Anziehungskraft, die davon ausgeht, daß er wirtschaftliche Not und soziale Entrechtung in China weitgehend zu beseitigen vermochte. Für die hungernden Massen in Asien ist der Kommunismus keine Weltanschauung. Sie kennen weder Marx noch Lenin und spüren, an ein kollektives Dasein gewöhnt, nicht die Bedrohung, die der liberale Westen ihm gegenüber empfindet. Er ist für sie, denen alle Voraussetzungen für ein selbständiges politisches Denken fehlen, auch keine politische Bewegung. Sie begrüßen ihn als den Helfer, der ihnen unter Hinweis auf seine Leistungen in Rußland und China Brot und Gleichberechtigung verheißt. Wo der Kommunismus auf Widerstände stößt, richten sie sich in der Hauptsache gegen seinen Inter-

nationalismus und Atheismus. Aber auch hier müssen wir uns hüten, solche Begriffe westlich mißzuverstehen. Vom Nationalismus hat der indonesische Ministerpräsident Sukarno gesagt, er sei für sie in Asien und Afrika alles, keine veraltete Lehre, wie für viele im Westen, sondern die Kraftquelle für ihre Anstrengungen. Den Nationalismus in diesem Sinn macht sich der Kommunismus überall zunutze, auch wenn er in der Praxis durchaus einmal russische oder chinesische Interessen vertritt. Er wird auch immer an seinem „Atheismus" festhalten, d. h. in den Religionen ohne Unterschied „Aberglauben" sehen, den er unerbittlich als seinen ärgsten Feind bekämpft; aber er wird gleichzeitig ihren Anhängern eine Freiheit gewähren, deren Bedingungen und Grenzen er bestimmt, in der Gewißheit, daß er durch Erziehung der Jugend ausrottet, was er den Alten noch einräumt.

Die Widerstände, von denen hier zu sprechen ist, liegen tiefer und richten sich nicht nur gegen Kommunismus und Säkularismus, sondern gegen die gesamten Umwälzungen Asiens, soweit sie unter Einwirkung des Westens das alte Sozialgefüge der Völker erschüttern. Sie werden dort sichtbar, wo wir auf die Kluft zwischen einer dünnen Schicht verwestlichter, führender Intellektueller und den — an den Maßstäben des Westens gemessen — ungebildeten Millionenmassen gestoßen sind. Diese Massen leben noch heute in einer fast ungebrochenen mythisch-magischen Seinsordnung.

„Die Gesellschaften Ostasiens waren im allgemeinen gegen das Neue und gegen Veränderungen. In verschiedenen Graden waren sie bis in unsere Tage ‚geschlossene' Gesellschaften, d. h. es war in ihnen unbekannt oder beinahe unmöglich, daß der Einzelne seinen Stand veränderte. Größtenteils waren sie ‚mystisch', indem sie in einem weithin auf übernatürlichen Sicherungen beruhenden Herrschaftssystem dem religiös-charismatischen Führertyp höchste Achtung erwiesen. Das waren die Merkmale der alten, statischen, starr geschichteten Gesellschaften Ostasiens. An ihre Stelle tritt eine neue, dynamische Sicht, die auf Gleichheit des Standes und der Möglichkeiten, auf gerechte Beteiligung an den materiellen und geistigen Gütern der Gemeinschaft drängt . . . Jedoch spielen die Traditionen in diesem Prozeß weiter eine mächtige Rolle. Gewöhnlich sind sie gegen Veränderung und verhindern Reformen. Ihre Macht über Geist und Lebensweise der Menschen ist so groß, daß man mannigfach versucht hat, sie neu zu deuten und mit ihrer Hilfe Reform und Rehabilitierung zu beginnen und zu unterhalten"[8]).

In dieser Tiefe wurzelt auch das „Erwachen der Religionen" in Asien, von dem heute so viel die Rede ist. Es heißt ihre innere Kraft und Stetigkeit verkennen, wenn man ihr Aufleben nur, wie es bei uns oft geschieht, als eine Folge der Ausbreitung des Westens und als eine Gegenwirkung gegen sie beurteilt. Das spielt mit, aber es reicht nicht aus, etwa den sprudelnden Aufbruch religiösen Lebens recht zu würdigen, der seit Kriegsende in Japan vor sich geht und mit unseren abstrakten religiösen Begriffen nicht zu fassen ist. Denken wir an die in ihrer

Vielheit kaum noch überschaubaren japanischen „Neuen Religionen"! Auch die beachtlichen Bestrebungen gehören hierher, dem nach der Niederlage Japans 1945 mit allen Mitteln unterdrückten Staats-Shintô zu neuer Geltung zu verhelfen. Nationalistische Reaktion ist das nicht, sondern Ausdruck des Willens, ein Vakuum, das die Existenz des Volkes bedroht, dadurch zu beseitigen, daß man das Land wieder unter den Schutz der Götter stellt, die es geschaffen haben, und so in die ihm gemäße mythisch-kosmische Ordnung zurückführt. Vollends die großen Religionen Asiens, der Hinduismus, Buddhismus und Islam, „sind in jüngster Zeit zu echten Kräften im Leben und Denken der asiatischen Völker geworden"[9]). Sie scheuen sich nicht, Formen und Werte einer modernen Welt, auch Gedanken und Praktiken des Christentums, in sich aufzunehmen; aber sie ordnen die Anleihen ihrem Ziel unter, die Kultur, als deren Urheber und Garanten sie sich wissen, zu sichern und einer in Unordnung geratenen Welt, in der die Religionen einander immer näher rücken, das Heil anzubieten.

„Alle alten Religionen Asiens werden immer mehr als Weltreligionen angesehen, und zwar als Träger einer universalen Botschaft, nach der alle Religionen ihrem Wesen nach gleich sind. Für diese Schau werben die asiatischen Führer um die Zustimmung aller denkenden Menschen, weil sie darin die einzig mögliche Grundlage für eine internationale Solidarität sehen"[10]).

Das ist das Bild, das die Umwälzungen in Asien bieten. Es bliebe auch dann eine Skizze, wenn wir seine Umrisse mit Einzelheiten füllen würden. Auch so läßt es erkennen, welch ein Spiel und Widerspiel von Kräften im Gang ist, die Zukunft des Erdteils zu gestalten. Viele Vorgänge bleiben schwer durchschaubar, nicht nur weil alles noch im Durcheinander des Aufbruchs liegt, sondern weil asiatische Geistesart alles in einer Unbestimmtheit hält, die dem westlichen Bedürfnis nach Bestimmtheit und Klarheit zuwider ist. Um so mehr haben wir zu beachten, daß sich die Kirchen in Asien nicht damit begnügen, die Vorgänge in ihrer Umwelt so deutlich wie möglich in den Blick zu bekommen, sondern daß sie in ihnen einen Auftrag sehen. Wenn Radhakrishnan die Christen ganz gewöhnliche Leute mit außergewöhnlichen Ansprüchen für ihre Religion nennt, so meint er damit, daß sie in ihrem alltäglichen Leben nicht dem für das religiöse Gefühl des Inders unerträglichen Absolutheitsanspruch ihres Glaubens gerecht werden. Wir nehmen seine Kritik sehr ernst und als Anlaß zu prüfen, was die Kirchen als ihre Aufgaben in ihrer Umwelt erkennen. An Stellungnahmen dazu fehlt es nicht. Wir greifen als jüngste Äußerung den Bericht der Konferenz in Kuala Lumpur heraus, den im Mai 1959 Vertreter von 48 Kirchen aus 14 asiatischen Nationen unter der Überschrift „Das Zeugnis der Kirchen inmitten des sozialen Umbruchs in Asien" vorgelegt haben[11]). Das Dokument verbindet grundsätzliche Aussagen über politische, wirtschaftliche und soziale Verhältnisse der asiatischen Völker mit sehr ins einzelne gehenden Vorschlägen, wie den „zum Himmel schreienden Nöten" ab-

zuhelfen sei. Es geht davon aus, daß der Christ in den Umwälzungen Gottes Handeln zu erkennen und sein Christsein zu bewähren habe. Die Laien, die an der Abfassung des Berichts maßgeblich beteiligt waren, betonen, sie wollten nicht nur ihre Glaubensbrüder zum Dienst aufrufen, sondern wüßten sich selbst als Laien in diesem Dienst. Wenden wir uns den grundsätzlichen Gedanken zu, die sie bewegen.

Als Künderin der Botschaft von der Versöhnung der ganzen Menschheit, der gesamten Schöpfung, von der Königsherrschaft Christi über die Welt, steht die Kirche mitten im neuen Leben Asiens. Alles, was sie ihm zu sagen hat, ist auf Christus bezogen, dessen Ruf sie im Blick auf die Umwälzungen zu beantworten hat. Sie soll sich dabei keiner religiösen Vokabeln bedienen, sondern säkular auf Gottes Handeln im säkularen Geschehen antworten.

Die asiatischen Völker suchen nach sinnvoller Darstellung ihres nationalen Selbst und nach Festigung dessen, was sie an raschen wirtschaftlichen und sozialen Erfolgen erreicht haben. Der Einzelne aber will mehr: Gemeinschaft. Er sucht sie heute noch vorwiegend in den überlieferten Bindungen seiner Kultur und Religion. Dadurch wird die demokratische und wirtschaftliche Entwicklung bedroht, zumal nationaler Argwohn in ihr einen „Angriff des Westens" sieht. Dadurch wird weiter der Weg zu einer wirksamen Regierung versperrt. Für ihre parlamentarisch-demokratische Form haben die Völker sowieso in ihrem nationalen Empfinden keinen Raum, und ihr politisches Verantwortungsgefühl ist noch nicht ausgebildet. In dieser Lage besteht die Gefahr, daß sich totalitäre Systeme bilden, für die der Asiate ohnedies anfällig ist. Der Christ sieht das Gleichgewicht der Macht in einem demokratischen Staat gewährleistet, für das allerdings die asiatischen Völker eine ihrem Wesen gemäße, dynamische Form finden müssen. Voraussetzung dafür ist eine pluralistische Gesellschaft, die sich auf freiwillige Gruppenbildungen gründet. Nur durch sie können das Vakuum und die Entwurzelung abgewendet werden, die der Zerfall alter Leitbilder und Ideen mit sich bringt. Darum ist es so notwendig, die Kulturen zu erforschen und zu bestimmen, die in der Vergangenheit aus den großen Religionen hervorgegangen sind. Sie enthalten sittliche Werte, die nur auf diese Weise für die Suche nach nationaler Freiheit und sozialer Gerechtigkeit wirksam gemacht werden können.

Im Umbruch Asiens hat der Staat eine dynamische Aufgabe. Er muß die nationale Gemeinschaft, die wirtschaftliche Revolution und die Respektierung der Menschenrechte fördern, und zwar nicht das eine unter Hintansetzung der anderen, wie das in China geschieht, wo der Kommunismus die wirtschaftliche Entwicklung unter Mißachtung der Menschenrechte betreibt. Jedem anderen Bürger gleich, hat sich auch der Christ der Autorität des Staates zu beugen. Der Nationalismus ist in Asien, anders als im Westen, als eine positive, verbindende, nicht auflösende Kraft anzusehen. Er trägt Gefahren in sich; aber gegen sie

schützt der Staat, in den die fundamentalen Freiheiten des Menschen eingebaut sind. Die Nation ist mehr als der Staat; an der Nation teilhaben heißt jedoch immer auch: am Leben des Staates teilnehmen. Pietistische Innerlichkeit und asiatische Weltmüdigkeit, wie sie von den Religionen genährt wird, sind beide abzuwehren. Der Christ muß ein neues Weltverständnis gewinnen. Es gibt keine christliche Politik, jedoch muß sich die Kirche der politischen Erziehung ihrer Glieder widmen; denn das christliche Zeugnis wird an erster Stelle durch christliche Laien ausgerichtet, die ihre alltägliche Arbeit als christliche Berufung ansehen. Mit der universalen Botschaft der Versöhnung beauftragt, hat die Kirche für die Einheit und den Frieden der Welt einzutreten und den Protest der asiatischen Völker gegen Atomwaffen und Versuche mit ihnen zu unterstützen.

Der Kampf für sozialen und wirtschaftlichen Fortschritt ist für den Christen ein Ringen um Sinngebung des Lebens. Das ganze soziale und wirtschaftliche Leben ist in Gottes Weltenplan eingeschlossen; seine Beziehungen zu den Werten, vor allem zum christlichen Sinn des menschlichen Lebens, bedürfen in der Gegenwart Asiens der Klärung, die nur zu erreichen ist, wenn sich die Christen an seinen Prozessen und Plänen beteiligen. Armut, Arbeitslosigkeit, Ungleichheit des Einkommens rufen in Asien nach einer Befreiung, die in der Liebe Gottes durch Christus offenbar geworden ist. Die Christen in Asien müssen immer wieder bezeugen, daß das Evangelium über alle wirtschaftlichen Ideologien hinausgeht. Zu den Problemen, die durch die Landreform und Industrialisierung aufbrechen, treten die Hindernisse, die Kaste, Sippe, Weltverachtung ihrer Lösung bereiten. In vielen Teilen Asiens verhalten sich die alten Religionen ablehnend oder fatalistisch zur Welt und hemmen so den Aufbau einer industriellen Gesellschaft. In vielen Ländern ist die Frau noch sozial entrechtet. Im Blick auf diese Zustände hat die Kirche an der Wohlfahrt des Einzelnen wie der Allgemeinheit mitzuarbeiten. Sie hat sich den großen Veränderungen anzupassen, denen die Technik das alte Raum- und Zeitempfinden unterwirft, und kann sich unter der ständig wachsenden Macht der Technik nur dann wirklich als Hirt und Heimat für den Menschen in der asiatischen Gesellschaft erweisen, wenn sie traditionelle Leitbilder ihres Lebens und Zeugnisses preisgibt. —

Noch in diesen Auszügen läßt der Bericht von Kuala Lumpur den tiefen Ernst spüren, mit dem sich seine Verfasser als Asiaten und als Christen für die Zukunft ihrer Völker verantwortlich wissen. Bewährung christlicher Existenz im Umbruch ihres Kontinents — das ist es, was die Kirchen in Asien erstreben. Es erinnert daran, wie seit den Tagen des Neuen Testaments Gott immer wieder seine Kirche als eine Minderheit gebraucht hat, die Welt zusammenzuhalten. Aber der Bericht macht uns auch nachdenklich. So gewiß die Christen in Asien angesichts der gewaltigen Aufgaben, von denen sie bedrängt werden, ihrer Existenz standzuhalten haben, so gewiß sie sich in die nationale Emanzipation ihrer Völker

hineinzustellen und zugleich den Wert und die Würde des Einzelnen zu verteidigen haben, so gewiß sie in den Umwälzungen ihrer Welt den Ruf dessen vernehmen, der als Mensch in diese Welt eingegangen ist, und so gewiß das alles hic et nunc zu geschehen hat — christliche Existenz begreift noch etwas anderes in sich: das Bekenntnis zu dem, der sich erniedrigt hat, nicht um die Welt zu verbessern, sondern um sie aus ihrer Verlorenheit zu retten. Christliche Existenz ist „Existenz der Hoffnung auf das Zu-Uns-Kommen und dergestalt auf die Zu-Kunft der Herrschaft Gottes. Aber sie ist zugleich in Christus, d. h. im Christusglauben, die Gewißheit, daß die Zukunft des Reiches im gekreuzigten, auferstandenen und erhöhten Herrn schon begonnen hat, ohne aufzuhören, Zukunft und damit Gegenstand hoffender Erwartung zu sein"[12]). Mit anderen Worten, christliche Existenz ist eschatologische Existenz.

Es ist keine Kritik von draußen, die dies im Blick auf die Jungen Kirchen in Asien sagt, und schon gar kein Einwand, der sich auf mehr als eine in leidvoller Geschichte gemachte Erfahrung berufen kann. Es ist das Hilfe anbietende Wort eines Partners, der um einen Notstand in den Kirchen Asiens weiß und, was ihn bedrückt, in der Gemeinsamkeit ausspricht, die sie wünschen. Der Ökumenische Rat kann ja auch nicht vergessen, wie sehr er selbst vor sechs Jahren in Evanston davon bedroht war, daß in seinen Verhandlungen „das soziale Handeln, über das sich die Kirche in jüngster Zeit so beunruhigte, zuversichtlich vorwärtsschritt, um den Tag zu nutzen"[13]). Hier hat er die Probe zu bestehen, die er mit seinem Gang nach Asien auf sich genommen hat, ob er unter dem Leitwort „Christus, das Licht der Welt" das befreiende Wort findet: den Zuspruch „der Hoffnung des Glaubens auf das Kommen der Herrschaft Gottes im Geschehnis der Gnade, das Jesus Christus heißt"[14]), dessen alle Kirchen bedürfen. Und nicht nur die Kirchen — nein, der Auftrag reicht viel weiter: Der Mensch in Asien bedarf seiner, der heute aus den Kollektiven ältester Tradition in die neuen Kollektive des technischen Lebens hineintaumelt. Hinter allen politischen, wirtschaftlichen und sozialen Rückständen und Fortschritten tönt dumpf der Schrei dieser Menschennot. Ein moderner japanischer Dichter, der protestantische Pfarrer Botyo Yamamura, hat ihn in seinem „Gedicht über den schwermütigen Ladekran" eingefangen:

„Der Mensch hat die Natur bezwungen.
Der Mensch: Herr der Welt.
Schwindelt's auch der Sonne?
Ach, hat der Mensch die Natur bezwungen?
Ach, wie niedergeschlagen ist er:
vom Augenblick an,
da er dem Ladekran Zauberkraft verliehen hat,
ist der Mensch ein elender Sklave geworden,
eine winzige Ameise"[15]).

Damit sind wir an einem zentralen Punkt bei der Frage nach der Verantwortung angelangt, die auf der Weltkirchenkonferenz in Neu-Delhi im Blick auf die Umwälzungen in Asien liegt. Werden die 625 Delegierten der 176 Kirchen überhaupt imstande sein, die ungeheuer komplizierten Vorgänge in Asien, die sich zum mindesten dem Begreifen der Abendländer unter ihnen entziehen, und die ebenso komplizierte Lage der Kirchen in Asien zur Kenntnis zu nehmen und zu verstehen? Es wäre das nicht nur eine Voraussetzung ihrer Verantwortung, sondern schließt sie bereits zu einem wesentlichen Teil in sich.

In ihrer „Botschaft an ihre Mitgliedskirchen und -räte" hat die Christliche Ostasienkonferenz in Kuala Lumpur von „neuen, bahnbrechenden Wegen" gesprochen, die „die Verkündigungsarbeit" geht. Sie hat das folgendermaßen erläutert:

„Die meisten Kirchen in Asien empfangen heute nicht mehr nur die Missionare des Auslands, sie senden bereits ihre eigenen Missionare in andere Länder, helfen sich untereinander auf manche Weise, wie ihnen auch die Kirchen in anderen Teilen der Welt mannigfache Hilfe zuteil werden lassen. Die organisierten Missionen sind nicht mehr Alleinträger des Evangeliums: es wird mitgetragen von dem spontanen Zeugendienst einzelner Christen, die sich als Arbeiter oder Händler, ja, selbst als Flüchtlinge in seinen Dienst stellen. Vor uns zeichnet sich ein neues Muster der Missionsarbeit auf: sie ist nicht mehr ein einseitiges Geben für die einen und Empfangen für die anderen, sondern ein Teilhaben aller — auch der jüngsten Gemeinde und gemäß den Gaben des Heiligen Geistes — an der Verkündigungsaufgabe. Jede Kirche besitzt etwas, das andere brauchen, und jede Kirche braucht, was die anderen geben können. Das Leben der asiatischen Kirchen wird mehr und mehr von diesem Gefühl der Gemeinsamkeit durchdrungen"[16]).

Diese Erkenntnisse waren auch im Jahre 1959 nicht mehr so ganz neu. Sie warten noch immer auf ihre Verwirklichung und vor allem: mit ihrem Ineinander von Aussagen über Mission und Kirche weisen sie auf das wahrhaft revolutionäre Neue hin, das der Beschlußfassung der Weltkirchenkonferenz in Delhi aufgegeben ist. Das ist die Verschmelzung von Kirche und Mission in ihren beiden höchsten repräsentativen Instanzen.

Die inneren und äußeren Gründe, die zu ihrer Planung geführt haben, die verschiedenen Stadien des Nebeneinanders, der Annäherung und Zusammenarbeit zwischen Internationalem Missionsrat und Ökumenischem Rat sind in letzter Zeit oft dargestellt worden. Wir können uns damit begnügen, ein paar Hauptlinien der Entwicklung im Blick auf Kirche und Mission in Deutschland nachzuzeichnen.

Zu Anfang des 17. Jahrhunderts hatte der Kardinal Bellarmin den Lutheranern vorgeworfen, ihre Kirche sei, entgegen ihrer Behauptung, keine „katholische", d. h. ökumenische Kirche, da „ihre Lehre niemals das Meer überquert und weder Asien noch Afrika, Ägypten noch Griechenland gesehen habe"[17]). Die Lutheraner,

allen voran Johann Gerhard, verteidigten ihren Anspruch mit vielen, aber wenig einsichtigen, oft bizarren Gründen. Ihre Kirche, die wahre „katholische" Kirche, so schrieb Gerhard, habe schon bestanden, ehe sich die häretische Kirche Roms gebildet habe; sie bedürfe keiner propagatio und plantatio, weil in ihr „die Berufung und der Zustrom der Heiden zum Reich Christi zur Zeit der Apostel zum Abschluß gekommen sei — da ja ihr Schall in alle Lande ausgegangen, das Evangelium aller Kreatur gepredigt sei und Frucht getragen habe"[18]). Dies dogmatische Mißverständnis der Bibel hatte zur Folge, daß sich noch um 1800, als die Mission in Deutschland aufblühte, die Landeskirchen ihr verschlossen. Nur sehr langsam hat sich die Fremdheit zwischen beiden verringert, bis schließlich die Kirchen die weltweite Arbeit der Misson nicht nur anerkannten und unterstützten, sondern gleichsam als einen stellvertretenden Dienst behandelten. Erst rund 300 Jahre nach der Anklage Bellarmins hat die Erkenntnis in ihnen Boden gewonnen, die hinter seinen Worten stand: daß die Mission Wesensgrund, ja, Existenzausweis der Kirche ist.

Andererseits ist die Mission in Deutschland in den letzten hundert Jahren einen Weg der Läuterung und Besinnung gegangen, bis hinein in das Gottesgericht über alle Mission, das in China auch sie getroffen hat. Sie ist aus der geistigen und geistlichen Enge, in der sie entstanden war, herausgetreten, hat philanthropische Zielsetzungen, die ihre Arbeit lange mitbestimmt haben, fallen lassen, Bindungen, in die sie im Zuge der kulturellen und kolonialen Expansion Europas hineingeraten war, abgestreift und ist in der Erkenntnis gewachsen, daß Christus der Lebensgrund der christlichen Gemeinde und die Kirche im Blick auf sein zweites Kommen das Werkzeug seines gnädigen Handelns ist.

Was hier im kleinen Raum vor sich ging, hat in der Weltmission und der ökumenischen Bewegung seine weiten Kreise gezogen. Das wurde auf der Weltmissionskonferenz in Tambaram sehr deutlich. Die Jungen Kirchen in Asien meldeten sich zum Wort. Das stolze Gefühl ihrer Selbständigkeit, deren Bewährungsprobe sie im Zweiten Weltkrieg bestanden hatten, hat sie gelegentlich verleitet, in das harte Urteil ihrer unabhängig gewordenen Völker einzustimmen, die Mission sei eine Form der westlichen Aggression. Im ganzen aber suchen sie der Verpflichtung, die sie mit ihrer Verselbständigung für die Erneuerung ihres inneren Lebens und die Durchführung ihres missionarischen Auftrags auf sich genommen haben, aus ihren oft recht schwachen Kräften gerecht zu werden. Sie tun das in Zusammenarbeit mit den Missionaren als ihren Brüdern, von denen sie erwarten, daß sie „sich als Christen denen angleichen, denen sie in ihrem täglichen Leben und mit ihren Bestrebungen dienen", von denen sie aber auch gerade dort einen „einzigartigen Beitrag" erhoffen, wo ihrem Willen, sich anzugleichen, die Grenze gesetzt ist und ihre Andersartigkeit den „Reichtum und die Mannigfaltigkeit des Lebens der Kirche" bezeugt[19]). Belastet mit dem Erbe denominatio-

neller Spaltung, getrieben von dem Verlangen, die Einheit der Kirche als das Neue zu gewinnen, und angezogen von Kirchenvereinigungen, wie sie in Südindien, Japan und anderen asiatischen Ländern unternommen worden sind, bitten sie, nicht mehr von „Missionen und Kirchen", sondern von „Mission der Kirche" zu sprechen[20]). Sie sind die leidenschaftlichsten Anwälte der in Delhi geplanten Verschmelzung. Das macht die Verantwortung einer Weltkirchenkonferenz in Asien so groß. Wenn ihr Generalsekretär, Dr. Visser 't Hooft, erklärt hat: „Wir kommen nicht in einen geographischen Raum, der Asien heißt, wo es zufällig eine Anzahl Mitgliedskirchen gibt", sondern „zu einer Familie von Kirchen, die ihre Aufgaben gemeinsam sehen und gemeinsam etwas zur großen Familie beizutragen haben"[21]), so ist das ein verantwortungsbewußtes Wort. Aber es ändert nichts daran, daß zur „großen Familie" die orthodoxen Kirchen des Ostens gehören, die nur schweren Herzens dem Plan der Verschmelzung zugestimmt haben, weil ihnen die Mission nicht nur fremd, sondern als Proselytenmacherei verdächtig ist. Es ist auch nicht zu übersehen, daß der Internationale Missionsrat als eine Abteilung des Ökumenischen Rates viele Mitglieder verliert, die sich in ihm geborgen fühlten, aber eine Verbindung mit dem Ökumenischen Rat ablehnen. Es fehlt also nicht an Schwierigkeiten auf beiden Seiten. Und das Ziel, um deswillen man sie auf sich nimmt? Es kann keinesfalls nur in einer Vereinfachung der Organisation zweier Weltbewegungen liegen, die bisher nebeneinander bestanden, im Grunde aber aufeinander angewiesen waren. Auch der Hinweis, daß zwei Linien geschichtlicher Entwicklung, die von Anfang an auf Vereinigung angelegt waren, zusammenlaufen, genügt nicht. Erwartet etwa die Mission, deren überlieferte Form sich immer mehr als überholt herausstellt, daß ihr zu einer neuen, kirchlichen Form verholfen werde, die sie den Jungen Kirchen annehmbarer macht, ihr auch die Möglichkeit gibt, Aufgaben zu erfüllen, für die ihre Mittel und Kräfte nicht mehr ausreichen? Oder soll dem Ökumenischen Rat zu neuem Leben verholfen werden? Seine repräsentativsten und einflußreichsten Vertreter sind die Kirchenleitungen, so liest man, deren „legitimes Amt es ist, das Bestehende zu bewahren, nur das Bewährte zu vertreten, das Gegensätzliche auszugleichen", die ihm damit „die Gewinnung von Neuland, das Wagnis des Experiments in Gedanken, Worten und Werken und die vielleicht prophetische Einseitigkeit" erschweren, die auch zu den „legitimen Lebensäußerungen einer Kirche im ganzen" gehören[22]). Auch gelte es, den Ökumenischen Rat vor der Lockung zu bewahren, in „Zwischenkirchlicher Hilfe" und Aktionen wie „Brot für die Welt", auch in der Einrichtung der „Fraternal Workers" so etwas wie einen modernen Missionsersatz zu sehen. Darum sei es nötig, ihn durch Integration der Mission zum Gehorsam gegen den Sendungsauftrag der Kirche Christi zu rufen. In allen solchen Erwartungen und durchaus möglichen Wirkungen liegt nicht das Ziel der Verschmelzung, das sich gerade im Blick auf die Umwälzungen

in Asien so fordernd aufdrängt. Kirche wird niemals Mission und Mission niemals Kirche sein. Beide sind vor ein Neues gestellt, das, vom Neuen Testament her gesehen, das Alte, Ursprüngliche ist. Für beide gilt, was auf der Zweiten Konferenz Europäischer Kirchen in Nyborg 1959 der griechisch-orthodoxe Theologe Dr. Nikos Nissiotis gesagt hat: „Wir müssen einander helfen, unsere Institutionen zu transzendieren, nicht dadurch, daß wir sie verneinen, sondern daß wir sie erfüllen mit dem Tun, das aus dem Tun des Heiligen Geistes stammt"[23]). Da verfängt unsere Rede von Missionsfreudigkeit der Kirchen und Kirchlichkeit der Missionen nicht mehr. Missionskammern und Kommissionen für Kirche und Mission erweisen sich als Notbrücken, die bestenfalls an ihren Füßen vom Strom des Neuen umspült werden. Die Verschmelzung von Kirche und Mission ist ein elementarer Einbruch in beide, der sie als Organisationen in ihren Strukturen und Traditionen aus den Wurzeln hebt — die Kirchen mit allen ihren überlieferten und juristisch gesicherten Ordnungen bis hinein in jede Disziplin der Theologie, die Missionsgesellschaften mit ihren Selbstbegründungen und Konventikeln. Nur wenn beide sich als Organ ihres Herrn neu erkennen und neu gestalten, als Mittler seines Lebens, seines Lichtes, seiner Liebe, als Erwecker von Glauben und Hoffnung, als Hort der Bruderschaft, erfüllt die Verschmelzung ihren Sinn. Wissen Kirchen und Missionen, was sie damit auf sich nehmen? Sind sie bereit, sich solcher Neuschöpfung auszuliefern? Es ist erschütternd zu lesen, daß die Kirchen des Ökumenischen Rates an der Weltmission heute nur mit einem Sechstel beteiligt sind, und daß die Kirchen in Deutschland, die „sofort hundert junge deutsche Theologen als Dozenten für den Ausbau der theologischen Ausbildung in aller Welt" bereitstellen sollten, zu diesem Sechstel nur „wenig mehr als ein Minimum beitragen"[24]).

Die neue Glaubensgrundlage des Ökumenischen Rates kann den Kirchen und Missionen auf dem Wege, den sie vor sich haben, hilfreich sein, obwohl die Erörterungen, die bisher über sie geführt worden sind, das nicht immer erkennen lassen. Soll sie wirklich nur, wie es in ihrer Vorlage für die Vollversammlung heißt, „in biblischer Sprache den zentralen Zweck" bezeichnen, „der die Vereinigung der Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates zusammenhält"?[25]). Sie enthält drei Ergänzungen: Bezugnahme auf die Bibel, Bekenntnis zur Dreieinigkeit und die Entschlossenheit, die Einheit der Kirche als Aufgabe zu verstehen, eine gemeinsame Berufung zu erfüllen. Die Kommission, die mit ihrer Bearbeitung beauftragt war, hat dem Zentralausschuß des Ökumenischen Rates in St. Andrews 1960 eine Erklärung vorgelegt, in der die Einheit, „die zugleich Gottes Wille und Gottes Gabe an seine Kirche ist", durchaus in ihrer dynamischen Gestalt gesehen wird[26]). Professor Henry d'Espine, Genf, der sie in St. Andrews verlas, fügte hinzu, für die Änderung der „Basis" sei „die missionarische Intention maßgebend gewesen", also die Absicht, „den Heiden eine einzige Christen-

gemeinde zu präsentieren"[27]). Im Blick auf unser Thema besagt sie noch mehr. Vor zwei Jahren hat Dr. Devanandan, einer der führenden Theologen der ökumenischen Bewegung in Indien, von „ungeheuren Fortschritten" der asiatischen Kirchen „im Verständnis des Glaubens" gesprochen und sie an Punkten aufgezeigt, die sich inhaltlich überraschend mit den neuen Zusätzen zur „Basis" berühren[28]). Er nannte als erstes den starken Nachdruck, den die Kirchen auf die „Autorität der Bibel" legen:

„Nicht daß wir im westlichen Sinne des Wortes buchstabengläubig geworden wären. Aber wir erkennen an, daß die biblische Geschichte unmißverständliches Zeugnis für Gottes zielbewußtes Handeln im Verhältnis zu den Menschen ablegt und daß wir in ihr immer noch das lebendige Kriterium für eine prophetische Beurteilung der jeweiligen Ereignisse finden."

Weiter erwähnte er, wie wichtig die Lehre von der Inkarnation für die asiatischen Christen geworden sei:

„Nicht, daß wir nun, weil es um den ewigen Christus geht, die historische Person Christi nur in schwachen Umrissen skizzierten ... Wir meinen, ... daß Gott sich selbst in seiner eigenen Person offenbart hat und uns seinen ureigenen Geist und Willen in Jesus Christus in einer endgültigen und zuvor nie dagewesenen Weise kundgetan hat."

Schließlich sprach Devanandan davon, daß die Kirche für die Christen in Asien ein „entscheidender Faktor" ihres Glaubens sei. Sie hätten erkannt, „daß der christliche Glaube in der lebendigen Gemeinschaft der Menschen gedeiht", daß jedoch „im asiatischen Klima der Konfessionalismus überholt und sinnlos" sei.

Das sind eindeutige Aussagen christlichen Glaubens inmitten einer Geisteswelt, die geschichtslos existiert, von metaphysischen Spekulationen und synkretistischen Parolen voll ist und davon ihre Suche nach dem Heil des Menschen bestimmt sein läßt. Wir blicken von ihnen aus auf die erweiterte „Basis" und fragen: Was heißt „gemäß der Heiligen Schrift", „Autorität der Bibel" im Verständnis der heutigen Bibelforschung, was im Blick auf eine Welt, deren Religionen heilige Schriften in Fülle haben und aus ihnen ihre Modernität beweisen? Was heißt Inkarnation, Bekenntnis zu Christus als Gott und Heiland im Verständnis moderner Textauslegung, was inmitten einer religiösen Gedankenwelt, von der ein japanischer Christ geschrieben hat, „die Vorstellung, daß Gott Mensch wird und der Mensch Gott wird", sei ihr „ganz geläufig"?[29]). Ist die Kirche nur eine Gemeinschaft von Menschen, in der „der christliche Glaube gedeiht", nur eine Gemeinschaft zu gemeinsamer Erfüllung eines Auftrags an der Welt? Und Gottes Weltvollendung? Christi zweites Kommen? Gewiß, die neue „Basis" soll kein Glaubensbekenntnis sein; aber wenn sie sich schon zur Bibel, zur Dreieinigkeit und zur Kirche bekennt, sollte in ihr etwas von dem zum Ausdruck kommen,

was Devanandan, obschon in seiner Verallgemeinerung anfechtbar, für die Kirchen in Asien ausgesprochen hat:

„Wir legen großen Nachdruck auf die christliche Lehre von der Großen Hoffnung, daß das endgültige Geschick der Welt und des Menschen in dem Versprechen des Königreiches Gottes erfüllt und gesichert ist. Das neue Zeitalter, das mit Jesus Christus begonnen hat, wird sich am Ende der Zeiten endgültig durchsetzen, wenn die Welt sich wandeln wird, um das Königreich Gottes zu verwirklichen, und wenn die Menschheit neu geschaffen werden wird, um ihres Schicksals als Kinder Gottes würdig zu sein."

Fragen des Glaubens sind Zeichen geistlichen Lebens. Wer wirklich zu innerer Selbständigkeit durchdringt, vollends Kirche und Mission, kommt um sie nicht herum. Es ist wahrlich nicht der kleinste Teil der Verantwortung einer Weltkirchenkonferenz in Asien, sie aufzugreifen und die Aussagen der asiatischen Kirchen mit ihrer Glaubensgrundlage in eine lebendige Bewegung zu bringen, damit beide nicht die Wirklichkeit verfehlen, die sie repräsentieren, und zu Formeln erstarren. Oder, um es abschließend mit dem Bericht zu sagen, den die Christliche Ostasienkonferenz in Kuala Lumpur veröffentlicht hat:

„Die Kirche muß alles daransetzen wahrzunehmen, wie Christus in der Revolution des gegenwärtigen Asiens am Werke ist, indem er neue, schöpferische Kräfte entbindet, Götzendienst und falsche Götter verurteilt und die Völker zur Entscheidung für oder wider ihn führt . . . Die Kirche muß Christus nicht nur in den Umwälzungen wahrnehmen, sondern selber in ihnen stehen, indem sie ihm Antwort gibt und seine Gegenwart und Führung bekanntmacht"[20]).

Anmerkungen

[1]) „National Christian Council", November 1960, S. 396.
[2]) Stuttgart 1939.
[3]) Ch. Dawson, The Movement of World Revolution, London 1959, S. 85.
[4]) K. M. Panikkar, Asien und die Herrschaft des Westens, Zürich 1955, S. 303.
[5]) K. M. Panikkar, Future of South-East Asia, S. 203.
[6]) R. B. Manikam (Hrsg.), Christianity and the Asian Revolution, Madras 1955, S. 34.
[7]) Ch. West, Communism and the Theologians, London 1957, zit. nach C. M. S. News-Letter, November 1960.
[8]) R. B. Manikam, a. a. O., S. 46 f.
[9]) Ebd., S. 113.
[10]) Ebd., S. 115.
[11]) Erschienen beim Ökumenischen Rat in Genf, 1959.
[12]) A. Rich, Die Verantwortung des Christen für Staat und Politik (in „Evangelische Theologie" 1960. Dezember-Nr., S. 557).
[13]) „The Christian Century", Bd. 71, Nr. 38 (22. 9. 1954), S. 1125.
[14]) A. Rich, a. a. O., S. 557.
[15]) „Der schwermütige Ladekran", St. Gallen 1960, S. 34 f.
[16]) Ökumenischer Pressedienst Genf, 1959, Nr. 24, S. 10.

17) Johann Gerhard, Loci theologici. Bd. 1—4, Leipzig 1885, Locus XXII, Kap. XI, § 189.
18) Ebd., § 183.
19) N. Goodall, Missions under the Cross, London 1953, S. 211.
20) Ebd., S. 233 f.
21) N. Goodall, L. Newbigin, W. A. Visser 't Hooft, D. T. Niles, A Decisive Hour for the Christian Missions, London 1960, S. 70 f.
22) H. H. Walz, Die ökumenische Dimension (in „Zeitwende", September 1960, S. 605).
23) Herder-Korrespondenz, Dezember 1960, S. 115.
24) St. Neill, Ecumenical Missions (in „Frontier", Sommer 1960, S. 104).
25) Herder-Korrespondenz, a. a. O., S. 140.
26) Ebd., S. 141.
27) Ebd.
28) P. D. Devanandan, Die Existenz der „eingeborenen Christen" (in „Christ und Welt", 9. Januar 1958).
29) N. Odagiri, „Was saget ihr, daß ich sei?", Tôkyô 1958, S. 1.
30) N. Goodall, L. Newbigin . . . , a. a. O., S. 17.

DIE ALTKIRCHLICHEN KONZILIEN UND DIE VOLLVERSAMMLUNGEN DES ÖKUMENISCHEN RATES DER KIRCHEN*)

Ein kritischer Vergleich

VON EDMUND SCHLINK

In welchem Sinne können die Vollversammlungen des Ökumenischen Rates der Kirchen als Konzilien, und zwar als ökumenische Konzilien, bezeichnet werden? Welche Momente sind für diese Versammlungen konstitutiv?

1. Heben wir zunächst diejenigen Momente hervor, die der altkirchlichen Konzilsüberlieferung entsprechen, wobei freilich nicht nur an die reichskirchlichen Konzilien seit 325, sondern auch an die vorausgegangenen Synoden zu denken ist:

---

*) Vorabdruck aus dem demnächst im Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, erscheinenden Band von Edmund Schlink, „Der kommende Christus und die kirchlichen Traditionen, Beiträge zum Gespräch zwischen den getrennten Kirchen" (etwa 290 Seiten, englisch broschiert etwa DM 14.80, Leinen etwa DM 16.80). Der Beitrag „Ökumenische Konzilien einst und heute", dem der nachfolgende Abschnitt entnommen ist, wird sich auch in dem Sammelband des Evang. Verlagswerks finden: „Die ökumenischen Konzile der Christenheit" (unter Mitarbeit von C. Andresen, G. Kretschmar, P. Meinhold, O. Karrer, Emilianos von Meloa, St. C. Neill, M. Seils, J. M. Leuba und E. Schlink herausgegeben von Jochen Margull, Stuttgart 1961).

a) Die Synoden sind in der Alten Kirche historisch erwachsen aus der Versammlung der örtlichen Gemeinde, das heißt aus der gottesdienstlichen Versammlung. Wie die gottesdienstliche Versammlung und der in ihr geschehende Dienst der zentrale Ansatz für die Entfaltung der Ämterordnung war, so auch für die Entfaltung der Synode. Sie entstand, indem zu den Beratungen der Ortsgemeinde führende Glieder anderer Gemeinden hinzutraten. Aber auch mit dem Anwachsen der Zahl der aus verschiedenen Ortskirchen zusammentretenden Glieder blieb der gottesdienstliche Charakter der Versammlung erhalten. Alle Beratungen waren eingebettet in den Gottesdienst, von ihm kamen sie her und ihm waren sie zugeordnet. Die Bitte um den Heiligen Geist und die Gewißheit seiner Leitung bestimmte das synodale Beraten und Beschließen in gleicher Weise wie die Gebete, Zeugnisse und Doxologien des gottesdienstlichen Handelns sonst. Auch bei den Vollversammlungen des Ökumenischen Rates, die jeweils bei einer bestimmten örtlichen Kirche zu Gaste sind, sind die Gottesdienste nicht nur ein äußerer Rahmen, sondern sie bestimmen und durchdringen in ganz entscheidender Weise das Ganze des beratenden und beschließenden Zusammenseins. Die Mannigfaltigkeit der Zeugnisse und Gebete, die hier aus allen Kirchen laut werden und von allen vernommen und mitgebetet werden, erschließt einen überwältigenden Reichtum und läßt die Einheit in Christo oft deutlicher werden, als dies in den mehr theoretischen Aussagen der Beschlüsse zum Ausdruck kommt. Entsprechendes gilt von der betenden Teilnahme an den Abendmahlsfeiern der verschiedenen Kirchen, auch wenn hier die Interkommunion bisher nur zum Teil möglich ist.

b) Sind die altkirchlichen Synoden aus der Versammlung der Ortsgemeinde erwachsen, so bedeutet dies, daß ursprünglich alle Glieder der Gemeinde an der Beratung und Beschlußfassung beteiligt waren. Ist doch die Kirche die Gemeinschaft derer, die alle den Heiligen Geist empfangen haben und in der die prophetische Verheißung in Erfüllung gegangen ist: „Da wird keiner mehr den anderen, keiner seinen Bruder belehren und sprechen: ‚Erkennet den Herrn!', sondern sie werden mich alle erkennen, klein und groß, spricht der Herr" (Jer. 31, 34). Dementsprechend heißt es in dem lukanischen Bericht über das sogenannte Apostelkonzil an der entscheidenden Stelle: „Da beschlossen die Apostel und Ältesten mit der ganzen Gemeinde" (Apg. 15, 22)[1]). Dasselbe gilt von den frühen altkirchlichen Synoden, wie z. B. aus den Briefen Cyprians ganz eindeutig hervorgeht[2]). Das Moment der verantwortlichen Mitwirkung des allgemeinen Priestertums aller Gläubigen blieb hier auch erhalten, als die Zahl der

---

[1]) Dieser Beschluß bezog sich sowohl auf die Sendung von Paulus, Barnabas u. a. nach Antiochien als auch auf das von ihnen zu überbringende Dekret.

[2]) Vgl. R. Sohm, Kirchenrecht Bd. I, 1892, S. 258 ff.

von auswärts zusammenkommenden Bischöfe anwuchs. In den ökumenischen Reichskonzilien reduzierte sich die Mitwirkung der Laien im wesentlichen auf den Kaiser und seine Kommissare, aber von den Klerikern nahmen nicht nur die Bischöfe, sondern auch verschiedene Presbyter und Diakone teil. Auf den Reichskonzilien Karls des Großen und den mittelalterlichen Generalkonzilien der römischen Kirche war die Beteiligung der Fürsten und weltlichen Stände zum Teil eine sehr große. Die Vollversammlungen des Ökumenischen Rates stehen insofern in einer alten synodalen Tradition, als hier nicht nur die Leiter der Gliedkirchen zusammentreten, sondern in großer Mannigfaltigkeit auch die „Laien" vertreten sind. Theologisch richtiger gesagt: Nicht nur die kirchlichen Ämter, sondern auch die freien Charismen und Dienste kommen hier zu beratender und beschließender Begegnung. Es bedeutet einen großen Reichtum, daß hier die geistlichen Erfahrungen und Impulse nicht nur aus den verschiedensten Kirchen und Ländern, sondern auch aus den verschiedensten Verantwortungsbereichen der Evangelisation, der Erziehung, der sozialen Arbeit, des politischen Handelns und so fort zum Austausch, zur Klärung und zum gemeinsamen Einsatz im Christuszeugnis vor der Welt zusammenkommen. So sind diese Versammlungen eine Darstellung der Gemeinschaft der Ämter und freien Charismen, durch die Christus sich vor der Welt manifestiert.

c) Die vornicänischen Synoden waren in der Regel von dem Bischof der betreffenden örtlichen Kirche berufen und geleitet worden, jedenfalls nicht von einer staatlichen Instanz. Insofern bedeuteten die altkirchlichen ökumenischen Synoden ein Novum. Denn nun erfolgte die Einberufung und Leitung der Synoden sowie die Bestätigung der Synodalbeschlüsse durch den Kaiser oder seine Kommissare. Wir wissen z. B. von dem Konzil von Chalcedon 451, in welchem Maße der Kaiser eingegriffen und die Konzilsvertreter gezwungen hat, trotz ihrer wohlbegründeten Abneigung ein neues Glaubensbekenntnis zu formulieren. Im Unterschied hierzu tagen, beraten und beschließen die Versammlungen des Ökumenischen Rates unabhängig von irgendeiner politischen Gewalt und stehen in diesem Punkt den vornicänischen Synoden näher als den ökumenischen Reichssynoden seit 325. Dem ist hinzuzufügen, daß im Ökumenischen Rat auch nicht irgendeinem vorgegebenen kirchlichen Amt eine Macht zuerkannt wird, durch die die Freiheit der Konzilsverhandlungen und -beschlüsse irgendwie begrenzt wäre. Die Vollversammlungen des Weltrates der Kirchen sind vielmehr freie Synoden. Sie sind frei in der Wahl ihrer Präsidenten und der Mitglieder ihrer Ausschüsse, frei in der Wahl der Themen, der Festlegung der Geschäftsordnung und in der Durchführung der Beratungen. Die Beschlüsse kommen durch den freien Consensus der Synodalen zustande, wobei alle Stimmen gleichberechtigt sind.

d) Vergleichen wir die Themen, die auf den altkirchlichen Konzilien und in

den Versammlungen des Weltrates der Kirchen behandelt werden, so ist eine erhebliche Ausweitung und Wandlung festzustellen. Damals ging es um die Entfaltung des Christusbekenntnisses in der Auseinandersetzung mit den Problemen, die innerhalb des Mittelmeerraumes durch die Begegnung des Evangeliums mit der griechischen Philosophie und der orientalisch-hellenistischen Gnosis entstanden waren. Heute geht es um die Entfaltung des Christuszeugnisses hinein in die große Mannigfaltigkeit der religiösen und philosophischen Vorstellungen, der anthropologischen Voraussetzungen und der Denkformen, denen die Kirche in den verschiedenen Völkern und Kulturbereichen der ganzen Welt begegnet. Die Probleme der Ausrichtung der Christusbotschaft haben sich dadurch in ungeheurer Weise vermehrt und fordern die Christenheit heute in neuer Weise heraus. Hinzu kommt noch etwas anderes: Fanden die ökumenischen Synoden der Alten Kirche innerhalb der vorgegebenen und anerkannten politischen Ordnung des römischen Reiches statt, so kommen heute auf den ökumenischen Versammlungen die Christen aus all den verschiedenen Völkern, Rassen und Staaten der Erde zusammen, die sich zum Teil auf das schärfste ablehnen, bedrohen, ja bekämpfen. So kann es nicht ausbleiben, daß die ökumenischen Versammlungen heute sich auch darauf besinnen, welche Verantwortung der Liebeswille Gottes den Christen inmitten der sozialen, rassischen und politischen Unordnung dieser Welt auferlegt. Jedoch bei aller mit der Ausbreitung der Christenheit sich selbstverständlich ergebenden Ausweitung der Probleme sind die Grundthemen damals und heute dieselben geblieben. Wie in den altkirchlichen Synoden geht es auch heute primär um die Fragen der kirchlichen Lehre (vor allem der Christusbotschaft in der heutigen Welt) und der kirchlichen Ordnung (z. B. der Verfassung des Ökumenischen Rates und der Gliederung seiner Organe). Hinzu kommt auch die Aufgabe der Besetzung von Ämtern – zwar nicht wie innerhalb des frühkirchlichen synodalen Geschehens die Wahl und die Weihe zum Bischof, wohl aber die Wahl der Präsidenten und der Mitglieder der verschiedenen Arbeitsgremien des Ökumenischen Rates der Kirchen.

e) Welches ist die Norm, unter der damals und heute die synodalen Beratungen stattfinden? Den ökumenischen Konzilien der Alten Kirche und dem Ökumenischen Rat der Kirchen ist gemeinsam der Grundsatz, daß die Kirche im Wechsel der geschichtlichen Fronten das Christuszeugnis in neuer Weise bezeugen und entfalten muß, daß sie aber nichts Neues lehren darf und kann, was nicht die Kirche von Anfang an gelehrt hatte. Somit gilt die apostolische Botschaft allen Beteiligten als grundlegend und normativ. Nun ist die apostolische Botschaft einem jeden durch die Tradition seiner Kirche übermittelt, und diese kirchlichen Traditionen sind im Verlauf einer fast zweitausendjährigen Kirchengeschichte ganz natürlich sehr viel mannigfacher geworden, als dies im Jahre 325 der Fall sein

konnte. Wie in den altkirchlichen Konzilien, steht es auch heute jedem Synodalen frei, in den Beratungen von demjenigen Verständnis der apostolischen Grundlage aus zu argumentieren, das sich innerhalb der Tradition seiner Kirche ergeben hat. Dabei liegen die Unterschiede zwischen den in den Versammlungen des Weltrates der Kirchen vertretenen kirchlichen Traditionen offen zutage, ebenso die Unterschiede in den Verhältnisbestimmungen von Schrift und Tradition. Im Ganzen der Beratungen setzen sich diejenigen Argumente der kirchlichen Traditionen durch, die aus der Heiligen Schrift stammen. Damit erweist sich immer wieder die Heilige Schrift als ökumenisch verpflichtend, nicht weil man sich auf ein gemeinsames Schriftprinzip geeinigt hätte, sondern weil die Heilige Schrift die von allen Kirchen anerkannte prophetische und apostolische Autorität ist. Die Verschiedenheit der kirchlichen Traditionen kommt somit faktisch als Mannigfaltigkeit der Schriftauslegung zur Geltung.

f) Eines der schwierigsten Probleme der Konzilsgeschichte ist das der Anerkennung der Verbindlichkeit der Konzilsbeschlüsse und damit zugleich der Konzilien selbst durch die Gesamtkirche, also das Problem der Rezeption. H. Jedin hat darauf hingewiesen, daß der Vorgang der Rezeption, der dazu führte, daß die römische Kirche heute bis einschließlich dem ersten Vatikanum zwanzig ökumenische Konzilien zählt, noch nicht im einzelnen wissenschaftlich geklärt ist[3]). Darüber hinaus ist das Rezeptionsproblem eines der historisch, systematisch und kirchenrechtlich schwierigsten Probleme überhaupt. Blickt man auf das Ganze der Konzilsgeschichte, so ergibt sich, daß die Rezeption ebenso viele Wandlungen durchgemacht hat wie das Konzil. Denn die Rezeption ist ein Korrelatbegriff zu dem der konziliaren Autorität. Sicher ist, daß bei den altkirchlichen ökumenischen Konzilien sich der Begriff der reichsrechtlichen Rezeption und der faktisch-kirchliche Vollzug der Rezeption nicht deckten und daß sich von dem letzteren her tiefgreifende Korrekturen der reichskirchenrechtlichen Entscheidungen ergeben haben, die die Kaiser durch die Bestätigung und Verkündung der Synodalbeschlüsse getroffen hatten. Reichsrechtlich waren die Konzilsbeschlüsse auf Grund dieses kaiserlichen Aktes für alle Kirchen in Geltung. Faktisch aber haben sich manche dieser Beschlüsse im Leben der Kirche nicht durchgesetzt und mußten dann durch spätere Konzilsbeschlüsse geändert und ersetzt werden. Ja, ganze Konzilien, die als ökumenische einberufen worden waren, sich selbst als ökumenisch verstanden hatten und deren Beschlüsse als für die Ökumene gültig verkündet waren, mußten nachträglich aus der Reihe der ökumenischen Konzilien gestrichen werden und gelten heute auch in keiner Kirche mehr als solche. Dies gilt keineswegs nur von der sogenannten Räubersynode in Ephesus 449. Daß Konzilien irren können, ist nicht ein revolutionärer Satz der Reformation, sondern bereits

---

[3]) Kleine Konzilsgeschichte. 1959, S. 10.

ein Faktum der altkirchlichen Konzilsgeschichte. Wenn zur Zeit der ökumenischen Reichssynoden der Rezeption der Synodalbeschlüsse durch die Kirchen und damit zugleich durch das Kirchenvolk noch eine so große Bedeutung zukam, so war dies das Erbe des vornicänischen Verständnisses der Kirche und der Synode als der Gemeinschaft des Heiligen Geistes. Weil die örtliche Synode des Beistandes des Heiligen Geistes gewiß war, wußte sie sich in den Beschlüssen, die die Gesamtkirche betrafen, angewiesen auf die Zustimmung der anderen Ortskirchen der Erde, die von eben demselben Heiligen Geist regiert sind. Diesem Verständnis der Synode im Horizont der alle Christen umschließenden Gemeinschaft des Heiligen Geistes würde es nicht entsprechen, wenn man eine ökumenische Synode bereits auf Grund ihrer rechtlich einwandfreien Einberufung, Durchführung und Verabschiedung als unfehlbare Instanz der Kirche bezeichnen würde. Dieser Gesichtspunkt der Rezeption ist in der Ostkirche bis zum heutigen Tage lebendig geblieben und hat auch in den Reformationskirchen Geltung. Diesem altkirchlichen Verständnis entspricht es, wenn die Beschlüsse der Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen der Rezeption durch die ihnen angehörenden Kirchen bedürfen und die Zustimmung ihrer Synodalvertreter allein noch nicht genügt.

g) In welchem Sinne sind nun die Vollversammlungen des Ökumenischen Rates der Kirchen als ökumenisch zu bezeichnen?

Sie sind es nicht, wenn man ökumenisch nur eine solche Versammlung nennen wollte, in der faktisch die Vertreter aller Kirchen auf Erden versammelt sind. Dies aber war auch kaum bei einem der altkirchlichen Konzilien der Fall. Wohl aber sind sie virtuell ökumenisch insofern, als alle Kirchen der Welt, die Jesus Christus als Gott und Heiland bekennen, dazu eingeladen sind, dem Ökumenischen Rat beizutreten, wobei mit dieser Einladung keinerlei Auflage verbunden ist, die eine dieser Kirchen dazu verpflichten würde, ihre eigenen Traditionen an irgendeinem Punkt zu verleugnen. Jede Kirche ist geladen, zu kommen und an den Beratungen des Ökumenischen Rates mit Sitz und Stimme teilzunehmen, so wie sie ist. Diese Einladung gilt selbstverständlich auch der römischen Kirche.

Die Vollversammlungen des Weltrates der Kirchen sind aber auch ökumenisch in der anderen Bedeutung, die sich in der Neuzeit verbreitet hat. Unter „ökumenisch" versteht man heute die Bemühungen getrennter Kirchen um ihre Einigung. Dies aber ist der Horizont der Vollversammlungen des Weltrates der Kirchen. Denn es geht in ihnen um das gemeinsame Christuszeugnis der gespaltenen Christenheit und um die Vereinigung der getrennten Kirchen. Dieser ökumenische Aspekt bestimmt alle Themen der gemeinsamen Beratungen in weitestem

Umfang, handele es sich um Fragen des Glaubens oder der Ordnung oder um die soziale und politische Verantwortung der Christenheit in der heutigen Welt.

Schließlich wird man noch darauf hinweisen dürfen, daß der Begriff des Ökumenischen sich in mancher Hinsicht in so großer Nähe zu dem des Katholischen befindet, daß beide nicht selten promiscue verwendet werden. Dabei genügt es nicht, die Katholizität primär quantitativ und geographisch zu verstehen, wozu besonders die römische Kirche neigt, wobei sie die aktuelle und die virtuelle oder auch die faktische und die rechtliche Allgemeinheit der Kirche unterscheidet. Vielmehr wird man den Begriff primär christologisch und pneumatologisch zu bestimmen haben, wie es zumal der Tradition der Ostkirche entspricht. Dann bezeichnet die Katholizität zugleich den allumfassenden Reichtum der mannigfachen Geistesgaben, Ämter und Stände, durch die sich der eine das All beherrschende Kyrios in der Kirche und durch die Kirche in der Welt manifestiert. Auch in diesem Sinne wird man die Vollversammlungen des Weltrates der Kirchen als ökumenisch bezeichnen dürfen. Denn in ihnen kommt zur Begegnung der Reichtum der mannigfachen Erkenntnisse, Zeugnisse und Dienste, der in den verschiedenen kirchlichen Traditionen unter Gottes geschichtlicher Führung zur Entfaltung gelangt ist.

2. Zugleich aber sind ganz unübersehbar die tiefgreifenden Unterschiede, die zwischen den Versammlungen des Ökumenischen Rates der Kirchen und den vornicänischen und nachnicänischen Synoden der Alten Kirche bestehen. Ja, man wird feststellen müssen, daß die Versammlungen des Weltrates sich von fast allen sonstigen Synoden der Christenheit unterscheiden, und zwar nicht nur von denen der römischen Kirche, sondern auch von denen der Reformationskirchen. Diese Unterschiede greifen bis tief in die aufgezeigten Gemeinsamkeiten hinein.

a) Was sich an gottesdienstlicher Gemeinschaft in den Versammlungen des Ökumenischen Rates ereignet, ist nicht zu unterschätzen. Aber sie sind keine Communio aller dort Versammelten im Herrenmahl. Wenn z. B. am Ende der orthodoxen Liturgie auch den nichtorthodoxen Anwesenden geweihtes Brot als ein schönes Zeichen brüderlicher Liebe gereicht wird, so ist dies doch nicht die Gemeinschaft des sakramentalen Leibes und Blutes Jesu Christi. Aber auch andere Kirchen vermögen noch nicht oder nur beschränkt solche Christen, die ihnen nicht angehören, zum Abendmahl zuzulassen.

b) Schon an der fehlenden Abendmahlsgemeinschaft wird deutlich, daß der Ökumenische Rat der Kirchen keine Kirchengemeinschaft im neutestamentlichen Sinne ist. Denn die Kirche wird als der Leib Christi auferbaut durch den gemeinsamen Empfang des sakramentalen Leibes Christi. In den Versammlungen des Weltrates beten, beraten und beschließen getrennte Kirchen miteinander, die sich zum Teil gegenseitig nicht als Kirchen im wahren Sinne anerkennen. Dies

schließt ein, daß sie zum Teil auch die kirchlichen Ämter gegenseitig nicht anerkennen. Zwar wird man nicht unterschätzen, was an Gemeinschaft in Christo da ist und ständig wächst, aber noch sind die Spaltungen nicht überwunden, und dies bedeutet in jedem Falle eine Infragestellung der Beteiligten und ihres gemeinsamen Handelns.

c) Da in den Vollversammlungen sehr verschiedene kirchliche Traditionen zur Begegnung kommen und manche von ihnen sogar ein ausdrückliches Anathema gegen Aussagen anderer dort ebenfalls vertretener Traditionen enthalten, ist die gemeinsame Grundlage trotz der allen gemeinsamen Heiligen Schrift in mancher Hinsicht unbestimmt und schmal. Zwar erschließen sich die Traditionen in der ökumenischen Arbeit mehr und mehr füreinander, und die gemeinsame Besinnung auf das neutestamentliche Zeugnis läßt manches Trennende in einem neuen Licht erscheinen. Aber noch sind die Bindungen nicht überwunden, die – seien sie traditionalistischer oder modernistischer Art — das gemeinsame Hören auf die apostolische Botschaft hindern. Von der Vielzahl der noch nicht ganz füreinander erschlossenen Traditionen aus ergibt sich die Blässe mancher theologischer Verlautbarungen des Ökumenischen Rates. Denn sie beschränken sich darauf, das auszusprechen, was alle anwesenden Gliedkirchen trotz der noch unüberwundenen Spaltungen gemeinsam aussprechen können.

d) Dem entspricht es, daß die Autorität der Beschlüsse der Versammlungen des Weltrates der Kirchen verhältnismäßig schwach ist. Es steht jeder Kirche frei, ob sie die Beschlüsse übernehmen will oder nicht. Zwar erwies sich auch die Autorität der altkirchlichen ökumenischen Synode erst im Prozeß ihrer Rezeption durch die Kirche. In diesem Prozeß mußten sich die Synodalbeschlüsse durchsetzen. Und doch war ihre Autorität insofern eine größere als die des Weltrates, da die altkirchlichen Synoden von einer vorgegebenen, wenn auch oft bedrohten sichtbaren Einheit der Kirche getragen waren und ihnen darum von vornherein mit einem größeren Vertrauen begegnet wurde. Die Schwäche der Autorität des Weltrates aber folgt notwendig aus der Tatsache, daß die Uneinigkeit der in ihm versammelten Kirchen noch nicht überwunden ist. Dem entspricht es, daß die Ablehnung der Beschlüsse einer ökumenischen Vollversammlung durch eine Gliedkirche keineswegs das Ende ihrer Mitgliedschaft im Weltrat bedeutet. Vielmehr ist das Recht einer solchen Ablehnung durch die Verfassung des Rates ausdrücklich gesichert. Die Autorität des Weltrates der Kirchen ist damit nicht nur schwächer als die der altkirchlichen Synoden, sondern auch als diejenige, die Luther dem von ihm geforderten Konzil zuzuerkennen bereit war. Denn er war bereit, um der Einheit der Kirche willen sich der Autorität eines freien und auf der Heiligen Schrift sich gründenden Konzils zu beugen. In dieser Schwäche der Autorität und in dem fast völligen Fehlen

von rechtlichen Sicherungen für die Durchsetzung ihrer Beschlüsse sind die Versammlungen des Weltrates allein angewiesen auf das Wirken des Heiligen Geistes, der die Herzen überzeugt, füreinander erschließt und neu in Christus verbindet, — und zwar nicht nur die Herzen der einzelnen Christen, sondern die getrennten Kirchen.

3. Blicken wir auf die vorstehende Analyse zurück, so ist festzustellen:

In den Vollversammlungen des Ökumenischen Rates der Kirchen kehren auf der einen Seite wesentliche Momente der altkirchlichen Synoden wieder, wobei freilich nicht nur die altkirchlichen Reichssynoden, sondern auch die Struktur des vornicänischen synodalen Geschehens berücksichtigt sind. Auf der anderen Seite aber liegen so tiefgreifende Unterschiede vor, daß die Versammlungen des Weltrates der Kirchen nicht als Fortsetzung der altkirchlichen Konzilien bezeichnet werden können. Zwar hindert nichts, sie Konzilien zu nennen. Dies ist auch gelegentlich geschehen[4]). Auch wird man sie mit guten Gründen als ökumenische Konzilien bezeichnen dürfen. Aber wenn dies geschieht, müssen sie klar und deutlich von den altkirchlichen ökumenischen Konzilien abgehoben werden. Sie sind keine Konzilien in diesem historischen Sinn. Mit Recht wurde dieses Mißverständnis schon 1916 in den vorbereitenden Verhandlungen für die erste Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung ausdrücklich abgelehnt[5]). Auch später taucht in den Dokumenten des Weltrates der Kirchen nirgends eine Gleichsetzung seiner ökumenischen Versammlungen mit den altkirchlichen ökumenischen Konzilien auf.

Man könnte nun allerdings fragen, ob sie nicht als Fortsetzung solcher Unionskonzilien anzusehen sind, wie sie 1274 in Lyon und 1438/39 in Ferrara-Florenz stattgefunden haben. Auch damals berieten und beschlossen Vertreter getrennter Kirchen miteinander. Aber es ging damals nur um zwei getrennte Kirchen, die römische und die östliche, und ihre beiderseitigen dogmatischen und kirchenrechtlichen Voraussetzungen waren längst nicht so verschieden wie

---

[4]) So z. B. W. Elert in der 1. Plenarsitzung der Weltkirchenkonferenz von Lausanne 1927: „Darum wünschen wir für dieses Konzil, daß es die Einheit der Christen in der Wahrheit findet und daß es die Wahrheit ohne Kompromisse mit dem Irrtum durch klare Entscheidungen ausspreche." „... Deshalb ist unser zweiter Wunsch für dieses Konzil, daß die große Einheit, die es erstrebt, die schon vorhandenen Einheiten nicht zerstöre, sondern wie eine Mutter ihre reif und selbständig gewordenen Kinder in ihr Haus aufnehme" (H. Sasse, Die Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung zu Lausanne, 1929, S. 102 ff.).

[5]) Vgl. den „Plan für die Weltkonferenz": „Eins unterscheidet die Konferenz, die wir im Auge haben, wesentlich von allen ökumenischen Versammlungen der Vergangenheit ... sie besitzt keine legislative Gewalt ... Sie unterscheidet sich noch in anderer Hinsicht von den Konzilien der Vergangenheit, aber dies ist ein besonders bemerkenswerter Unterschied." „Die Aufgabe ... ist nicht, eins der Konzilien der ungeteilten Kirche nachzuahmen" (ebd. S. 33 Anm. 71).

die der im Weltrat vertretenen vielen Konfessionen oder auch wie die Ostkirche und die römische Kirche heute. Dies wäre freilich nur ein quantitativer Unterschied zwischen jenen historischen Unionskonzilien und vielen ökumenischen Versammlungen heute. Darüber hinaus aber wird man grundsätzlich fragen müssen, ob diese überhaupt als Unionskonzilien im prägnanten Sinn bezeichnet werden dürfen. Wenngleich es in diesen Versammlungen um die Einheit der Kirche geht, hat der Ökumenische Rat nach seiner Verfassung doch nicht die Aufgabe, selbst Unionsverhandlungen zu führen. Dies bleibt vielmehr der freien Initiative der einzelnen Gliedkirchen überlassen. Darum sind seine Versammlungen von den historischen Unionskonzilien in mehrfacher Hinsicht zu unterscheiden.

Die Versammlungen des Weltrates der Kirchen sind somit ein kirchengeschichtliches Novum. Worin besteht ihre Neuheit? Die altkirchlichen Synoden gingen von der Voraussetzung der Einheit der Kirche aus und suchten diese Einheit gegen Bedrohungen in Fragen der Lehre und der Ordnung zu schützen und zu stärken. Die Versammlungen des Ökumenischen Rates aber setzen eine gespaltene Christenheit voraus. Zwar gehen auch sie von einer Einheit aus, nämlich von der Anerkennung des einen Christus als Gott und Heiland. Aber dieses Einssein in Christus ist noch verborgen unter der Uneinigkeit der Kirchen. Die Versammlungen *suchen* die Einheit, in der dieses Einssein in voller Kirchengemeinschaft zur sichtbaren Darstellung und Auswirkung kommt. So sind sie ein Wagnis des Glaubens, der Liebe und der Hoffnung — des Glaubens, daß Christus über die Grenzen der eigenen Konfessionskirche hinaus sich als mächtig erweist, der Liebe, die die Brüder jenseits dieser Grenzen sucht und findet, und der Hoffnung, daß das Feuer des Heiligen Geistes die Grenzen verbrennen wird, die uns jetzt noch von ihnen trennen. Hierbei beanspruchen die Vollversammlungen des Ökumenischen Rates nicht, selbst bereits die erhoffte Einheit vorwegzunehmen und darzustellen. Sie verstehen sich nicht als das Leitungsorgan einer Superkirche[6]). Sie wollen nur dienen und helfen bei dem Wachsen der Einheit, die Gott durch seinen Heiligen Geist wirkt, wann und wie es ihm gefällt.

---

[6]) Visser 't Hooft, Überkirche und ökumenische Bewegung. Ökumenische Rundschau, 1958, S. 157 ff.

„DIE EINHEIT, DIE WIR SUCHEN"

Um die neue Einheitsformulierung von Faith and Order

Die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung hat im vergangenen Jahre eine neue Definition dessen, was unter „Einheit" zu verstehen ist, erarbeitet und damit die Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates zu einer Neubesinnung auf die Grundlagen und Ziele der ökumenischen Bewegung aufgerufen. Wir geben nachstehend zunächst den betreffenden Abschnitt aus dem „Bericht über die Zukunft von Glauben und Kirchenverfassung" wieder und lassen sodann drei Stellungnahmen von lutherischer, reformierter und alt-katholischer Seite folgen, die uns im Blick auf die bevorstehende Weltkirchenkonferenz von Neu-Delhi zu einem gründlichen Durchdenken der aufgeworfenen Fragen anleiten wollen:

Die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung versteht unter der Einheit der Kirche, die zugleich Gottes Wille und seine Gabe an seine Kirche ist, diejenige Einheit, die alle, die Jesus Christus als Herrn bekennen, überall und an jedem Ort*) in eine verpflichtende Gemeinschaft miteinander führt. Sie tut es durch die eine Taufe auf Ihn, das Bekenntnis des einen apostolischen Glaubens, die Predigt des einen Evangeliums, das Brechen des einen Brotes und das Leben in der Gemeinschaft, das sich im Zeugnis und Dienst an alle wendet. Gleichzeitig verbindet sie diese Einheit mit der gesamten Gemeinschaft der Christen an allen Orten und zu allen Zeiten, so daß Amt und Glieder von allen anerkannt werden und daß alle, wenn es erforderlich ist, für die Aufgaben, für die Gott die Kirche ruft, mit Wort und Tat einstehen können.

Für diese Einheit müssen wir beten und arbeiten. Das ist unsere Überzeugung. Eine Vision dieser Einheit stand am Anfang der Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung, und wir versichern aufs neue, daß dies immer noch unser Ziel ist. Wir geben zu, daß die kurze Definition unserer Aufgabe, die wir oben gegeben haben, viele Fragen unbeantwortet läßt. Vor allem möchten wir mit besonderem Nachdruck darauf hinweisen, daß die von uns gesuchte Einheit keine Uniformität bedeutet. Wir erstreben keinen monolithischen Machtblock, und was die Lösung gewisser im vorausgehenden Abschnitt dargestellter Fragen angeht, so sind wir darin auch noch keineswegs einer Meinung. Das Erlangen der Einheit wird für viele Formen des Kirchenlebens, wie wir sie bisher gekannt haben, nichts weniger als ein Sterben und Neugeborenwerden bedeuten. Wir glauben aber, daß letztlich nichts ausreichend ist, was weniger kostet.[1])

---

*) „Ort" wird hier sowohl in seiner ursprünglichen Bedeutung verstanden als Bezeichnung für den Wohnort wie auch — unter modernen Verhältnissen — als Bezeichnung für andere Bereiche, in denen die Christen ihre Einheit in Christus zum Ausdruck bringen müssen, z. B. „alle, die in einem Industriebetrieb beschäftigt sind".

[1]) Offizieller deutscher Text.

Prof. Wilfried Joest (lutherisch):

Die ökumenische Kommission für Glauben und Kirchenverfassung hat in einem Bericht über die Zukunft ihrer Arbeit eine Erklärung vorgelegt, in der sie ihr Verständnis derjenigen Einheit der Kirche darlegt, um die es ihr in ihrer Arbeit und um die es der ökumenischen Bewegung überhaupt zu tun sein muß. Wenn ich aufgefordert bin, zu dieser Erklärung aus lutherischer Sicht Stellung zu nehmen, so kann dies natürlich nicht die Stellungnahme „der" lutherischen Theologie, sondern nur die persönliche Ansicht eines lutherischen Theologen sein. Ich glaube aber, diese Ansicht vor dem Bekenntnis der evangelisch-lutherischen Kirche, und zwar gerade vor dessen ekklesiologischen Aussagen, verantworten zu können.

Es ist zunächst zu bejahen, daß die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung über alle bloß pragmatischen Ziele eines organisierten gemeinsamen Handelns der getrennten Kirchen hinaus sich so entschieden zu der Aufgabe bekennt, nach wirklicher Vereinigung dieser getrennten Kirchen zu streben. Die ökumenische Bewegung hätte in der Tat ihren ursprünglichen Antrieb und ihren lebendigen Sinn verloren, wenn in ihr nicht mehr für die Einheit der Kirche gebetet und gearbeitet würde. Und das kann nicht nur heißen: für koordiniertes Handeln zu praktischen Zwecken im Rahmen des status quo — so wichtig auch dieses Handeln ist —, sondern: für die Überwindung dessen, was uns trennt. Was uns am schwerwiegendsten trennt, sind nach wie vor dogmatische Überzeugungen und die Verschiedenheit kirchenrechtlicher Bindungen. Darum ist es sinnvoll, daß innerhalb der verschiedenen Organe der ökumenischen Bewegung gerade die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung die Arbeit für die Einheit der Kirche zu ihrer Aufgabe macht und die Gesamtökumene an diese Aufgabe erinnert.

Die Erklärung der Kommission sagt in ihrem ersten Satz, daß die Einheit der Kirche Gottes W i l l e ist. Das bedeutet also: es geht hier um etwas ganz anderes als um den menschlichen Wunsch, durch Zusammenschluß imponierender, stärker und einflußreicher zu sein. Der status quo der Zertrennung in Kirchen, die weithin in ihrem Verständnis und Bekenntnis des Evangeliums nicht einig sein können und damit auch im Sakrament keine Gemeinschaft haben, widerspricht dem, was die Kirche von Gott her ist, wozu Jesus kam und wozu das Evangelium und die Sakramente gegeben sind. Wir dürfen uns daher um G o t t e s willen bei diesem status quo nicht beruhigen, sondern müssen uns nach seiner Überwindung ausstrecken.

Es ist ferner zu bejahen, daß in der Erklärung die Einheit der Kirche nicht nur als der Wille, sondern zugleich als die G a b e Gottes bezeichnet wird. Diese Formulierung könnte zwar auf den ersten Blick überraschen, da diese Einheit ja

nicht verwirklicht ist, so daß man eher erwartet, sie als Aufgabe bezeichnet zu sehen. Es ist aber richtig, daß zuerst von Gottes Gabe und nicht von Aufgabe geredet wird. Denn erstens ist der Grund, der die Christen eint, von Gott in der Tat gelegt und gegeben. Er besteht nicht in einer Gemeinsamkeit von Überzeugungen, die wir erst schaffen müssen, sondern in dem einen Christus und der in ihm aufgerichteten und gegenwärtigen Gnade, von der wir alle leben, sofern wir überhaupt als Christen leben, auch wenn unser Glaubensverständnis dieser Gnade noch in vielem verschieden ist. Die Einheit der Kirche suchen kann darum nur bedeuten, daß wir eins zu werden suchen darin, wie wir diese eine Gabe verstehen, annehmen und in ihr leben, die gegeben ist und von der wir als Getaufte alle schon herkommen. Und zweitens kann dies, daß wir uns zusammenfinden im Wahrnehmen der Gabe Gottes, selbst wieder nur Gottes Gabe sein, ein pneumatisches Geschehen und nicht ein Produkt menschlicher Taktik. Darum sagt die Erklärung mit Recht: Für diese Einheit müssen wir nicht nur arbeiten, sondern zuerst beten. Ein Geschehen, nach dem wir nun aber wirklich im Ernst verlangen und dem wir unsern Einsatz zur Verfügung stellen sollen. Darum fügt die Erklärung mit demselben Recht zum Beten das Arbeiten hinzu.

Die Kommission sagt in ihrer Erklärung weiter, was nach ihrer Einsicht zu diesem Einswerden der Kirchen im Wahrnehmen der Gabe Gottes gehört. Sie konkretisiert damit, wonach wir streben sollen, indem wir nach dem Einswerden verlangen. Dies zu konkretisieren, kann als ein Wagnis erscheinen, das aber m. E. in einer solchen Erklärung gewagt werden mußte, wenn die Rede vom Suchen der Einheit nicht bloße Deklamation bleiben sollte. Dabei wird von der Erklärung nicht ein inhaltlicher dogmatischer Consensus vorweg formuliert. Wohl aber wird eine Aufgabenstellung gegeben, in der gesagt wird, in welchen Bereichen und Funktionen des christlichen Lebens es für die wirkliche Einheit der Kirche überhaupt auf das Einswerden ankommen wird.

Was dabei genannt wird, wird ein lutherischer Theologe im ganzen durchaus bejahen. Es wird zunächst gesagt, zu der Einheit, die wir suchen sollen, gehöre, daß alle, die Jesus Christus als den Herrn bekennen, überall und an jedem Ort in eine verpflichtende Gemeinschaft miteinander kommen. Diese Formulierung ist, für sich genommen, zunächst freilich nicht sehr klar. „Überall und an jedem Ort" glaube ich so verstehen zu sollen: eine Gemeinschaft, die sowohl auf der Ebene des Verhältnisses der Gesamtkirchen zueinander als auch auf der Ebene des Verhältnisses der Gemeinden bisher getrennter Kirchen an einem Wohnort wirksam wird. Daß dies beides in einem konkreten Einswerden zusammengehört, ist selbstverständlich. Ferner ist der Ausdruck „eine verpflichtende Gemeinschaft" für sich nicht ganz deutlich. Der englische Ausdruck an dieser Stelle des Dokumentes lautet „fully committed". Ist gemeint: vorbehaltlos, ohne daß Be-

zirke zurückbehalten werden, in denen diese Gemeinschaft verweigert wird? Wie dem auch sei, so wird jedenfalls im folgenden Satz verdeutlicht, worauf sich diese Gemeinschaft erstrecken bzw. worin sie sich auswirken soll. Es wird genannt das Bekenntnis des einen apostolischen Glaubens und die Predigt des einen Evangeliums. Das kann im ganzen Zusammenhang m. E. nur bedeuten: daß wir eins werden im Verständnis dieses Glaubens, so daß unser Bekenntnis einmütig wird und wirklich dem entspricht, daß es der eine apostolische Glaube ist, in dem wir leben. Oder sollte nur gemeint sein: Einheit in der Anerkennung des formulierten apostolischen Glaubensbekenntnisses, wobei ein verschiedenes Verständnis dieses Bekenntnisses vorbehalten bleibt? Das müßte man als einen ungenügenden Ausdruck wirklicher Einheit zurückweisen. Aber es ist wohl ausgeschlossen, daß nur dies gemeint ist, denn es wird hinzugefügt: die Predigt des einen Evangeliums. Das heißt doch wohl, daß wir eins werden in dem, was wir als den Inhalt des Evangeliums vertreten und verkündigen. Das schließt aber ein Einswerden im Verständnis des Glaubens und nicht nur die allgemeine Anerkennung einer Bekenntnisformel in sich. Es erscheint mir sehr wichtig, daß die Erklärung auf diese Einheit in Bekenntnis und Predigt den Finger gelegt hat. An ihr vorbei kann man nicht nach der Einheit der Kirche streben. Es wird ferner genannt: die eine Taufe auf Christus und das Brechen des einen Brotes. Ich kann das im Zusammenhang dessen, worum es hier geht, nur so verstehen, daß wir darin eins werden, daß wir unsere Taufe gegenseitig als die eine und rechte Taufe anerkennen, und daß wir dazu gelangen, einander vorbehaltlos die Gemeinschaft am Tisch des Herrn zu gewähren. Das setzt freilich auch ein Einswerden im Glaubensverständnis der Sakramente voraus, doch ist dies ja in der zuvorgenannten Einheit des Glaubens und der Verkündigung eingeschlossen, da Taufe und Abendmahl an zentraler Stelle in den Glauben und die Predigt des Evangeliums hineingehören. Schließlich nennt die Erklärung „das Leben in der Gemeinschaft, das sich im Zeugnis und Dienst an alle wendet". Dies ist die konkrete und untrennbare Folge aus der Einheit im Glauben und im Empfangen der Sakramente.

Ist das, was die Erklärung sagen will, im Vorstehenden richtig verstanden, dann ergibt sich eine erstaunliche Übereinstimmung mit dem, was der ekklesiologische Artikel VII der Augsburgischen Konfession darüber sagt, was zur Einheit der Kirche gehört: „Denn dies ist genug zu wahrer Einigkeit der christlichen Kirchen, daß da einträchtiglich nach reinem Verstand des Evangelium gepredigt und die Sakramente dem göttlichen Wort gemäß gereicht werden". Das Leben in der Gemeinschaft in Zeugnis und Dienst bzw. eine entsprechende Formulierung wird dort nicht genannt, es ist dies aber auch für die Augsburgische Konfession die selbstverständliche Folge der Gemeinschaft unter dem Evangelium und an den Sakramenten.

Der lutherische Theologe wird die Erklärung auch darin bejahen können, was sie nicht als zum Einswerden der Kirchen notwendig nennt. Die Erklärung schweigt von einer Gleichheit der Riten, der Liturgie. Sie schweigt, wenn ich recht verstehe, auch von einer Gleichförmigkeit der Organisation, der Kirchenverfassung, der kirchlichen Ämter und Dienste. Sie erhebt nicht die Forderung nach einer Vereinigung unter einem in apostolischer Sukzession stehenden Bischofsamt. Sie sagt freilich, zur Einheit gehöre, „daß Amt und Glieder von allen anerkannt werden". Das dürfte aber im Zusammenhang mit gewissen Formulierungen des zweiten Absatzes der Erklärung, auf die wir sogleich noch zu sprechen kommen, nicht so zu verstehen sein, daß eine zentralisierte Gleichförmigkeit der amtlichen Organisation zu erstreben ist, sondern so, daß verschieden organisierte Teile der Christenheit ihre voneinander verschiedenen Organe gleichwohl als rechtmäßige Träger des einen ministerium verbi anerkennen und ihnen daher gegenseitig auch den Zugang zu ihren Kanzeln gewähren. Und zwar aufgrund ihres Einsgewordenseins im Bekenntnis des Glaubens und in der Predigt des Evangeliums.

Ist dieses Verständnis des Textes zutreffend, so steht er gerade auch in den Punkten, in denen er bezüglich der Forderung der Einheit Zurückhaltung übt, in weitgehender Übereinstimmung mit der Ekklesiologie der Augsburgischen Konfession.

Es ist also in dem, was die Erklärung über die notwendigen Bereiche des Einswerdens sagt und nicht sagt, bis zu einem gewissen Grade in der Aufgabenstellung doch auch schon ein inhaltlicher theologischer Consensus ausgesprochen, und zwar auf ekklesiologischem Gebiet. Denn was hierüber gesagt wie nicht gesagt wird, enthält ja notwendig eine gewisse Entscheidung darüber, worin die wesentliche Einheit der Kirche liegt. Ohne eine solche Vereinbarung in einem „Vorverständnis" dessen, worum es in dem Beten und Arbeiten für die Einheit der Kirche überhaupt oder in erster Linie gehen wird, wäre ja schon ein Beginn mit dieser Arbeit überhaupt nicht möglich. Wenn man vom Kirchenverständnis lutherischer Theologie aus erstaunt und erfreut ist, daß die Erklärung in dem, was sie zu der Einheit sagt und nicht sagt, diesem so nahesteht, wird man andererseits diese Erklärung auch nicht vorschnell für „unser" Verständnis mit Beschlag belegen dürfen. Es wird insbesondere zu fragen sein, wieweit das, was in der Erklärung nicht gesagt ist, damit wirklich als nicht zur wesentlichen Einheit gehörend bezeichnet werden soll. Es könnte auch sein, daß das Gesagte als auf alle Fälle zu ihr gehörend bezeichnet, das Nichtgesagte aber damit nicht ausgeschlossen sein soll, ja daß manche Glieder der Kommission nur unter schweren Bedenken auf seine ausdrückliche Nennung verzichtet haben. Immerhin bleiben diejenigen Punkte, die genannt wurden, damit als besonders wesentlich und vor-

dringlich herausgestellt, und lutherische Theologie kann dieser Akzentsetzung mit Freuden zustimmen.

Bedeutsam scheint mir endlich zu sein, daß im zweiten Absatz der Erklärung mit besonderem Nachdruck darauf hingewiesen wird, die Kommission verstehe die Einheit, die wir suchen müssen, nicht als Uniformität und erstrebe keinen monolithischen Machtblock. Das spricht dafür, daß die Anerkennung von Amt und Gliedern durch alle, von der zuvor die Rede war, nicht als Forderung einer zentralen und in allen Teilen einheitlichen Organisation von Amt und Verfassung der Kirche, sondern tatsächlich in dem oben von uns vermuteten Sinne zu verstehen ist. Es ist in erster Linie offenbar nicht an eine solche Einheitskirche gedacht, sondern an ein Einswerden der verschiedenen Gestalten der Kirche darin, daß sie ihr Bekenntnis nicht gegenseitig anathematisieren und sich nicht die Sakramentsgemeinschaft verweigern, daß sie vielmehr zur Einheit des Bekenntnisses und zur Gemeinschaft im Sakrament gelangen. Das muß Mannigfaltigkeit der Traditionen und Ordnungen in andern Bereichen nicht ausschließen. Auch diese Zurückhaltung in der Zielsetzung ist m. E. zu bejahen. Sie schützt das Suchen nach der Einheit vor einem Abgleiten in pragmatisch-machtmäßige Motive und ist auch dem Leibe Christi als einer Einheit von Gliedern verschiedener Charismen und Aufgaben entsprechender als eine zentralistische Zielsetzung. Es darf dabei nur nicht vergessen werden, daß die e i n e Aufgabe, das eine Evangelium mit Wort und Leben zu verkündigen, für alle Glieder und in allen Charismen dieselbe bleibt.

Die nächste praktische Folgerung aus dem Verständnis der Einheit und unseres Auftrags, nach ihr zu suchen, das diese Erklärung darlegt, scheint mir darin zu liegen, daß das theologische Gespräch der Kirchen fortgeführt und intensiviert wird. Das muß geschehen mit dem Willen, nicht nur die Unterschiede festzustellen und festzuhalten, sondern sich im Verstehen des Evangeliums und im Bekenntnis des Glaubens näherzukommen und endlich eins zu werden. Wer dieses Unterfangen nur als menschliche Denk- und Diskussionsübung betrachtet, wird seinen Erfolgsaussichten mehr als skeptisch gegenüberstehen. Und vielleicht werden wir wirklich auf lange hinaus dabei noch keine greifbaren Erfolge sehen. Wenn dieser Weg aber beschritten wird in wirklichem Glauben an Gott, daran, daß seine eine Gabe in Christus gegeben ist und die Macht hat, uns zum rechten Verstehen ihrer selbst zu bringen, dann kann er kein sinnloser und aussichtsloser Weg sein.

Prof. Walter Kreck (reformiert):

Die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung hat — getreu der Tradition von Faith and Order — es für notwendig gehalten, entgegen einer allzu

locker und vorläufig verstandenen Auffassung von ökumenischer Einheit in dem gegenwärtigen Stadium, eine Formulierung dessen, was sie unter Einheit der Kirche glaubt verstehen zu sollen, vorzulegen. Es handelt sich dabei nicht um ein Wunschbild von dieser Einheit, auch nicht um etwas, was zusätzlich zu dem, was Kirche heißt, noch hinzutreten könnte, aber notfalls auch entbehrt werden könnte. Vielmehr wird die Einheit der Kirche als wesensmäßig zu ihr gehörig angesehen, so daß die Definition der Einheit mit der Definition der Kirche zusammenfällt bzw. sich daraus zwangsläufig ergibt. Hier wird also nicht nach dem z. Z. Erreichten oder demnächst Erreichbaren auf Grund einer ökumenischen Bestandsaufnahme gefragt, sondern nach dem, was Gott verheißen und geboten hat. Deshalb heißt es mit Recht: Diese Einheit ist Gottes Wille und seine Gabe an die Kirche! Darum wird nicht der Versuch gemacht, die bestehende Zertrennung der Kirche zu rechtfertigen oder zu entschuldigen, sondern es wird offen zugestanden, daß der Weg zu solcher Einheit für viele Formen unsrer Kirchentümer ein „Sterben und Neuwerden" bedeutet. Die Kirchen werden hier zur Buße gerufen. Denn — wie Calvin sagt — „man könnte nicht zwei oder drei ‚Kirchen' finden, ohne daß damit Christus in Stücke gerissen würde — und das kann doch nicht geschehen! Nein, alle Auserwählten Gottes sind dergestalt in Christus miteinander verbunden, daß sie, wie sie ja an dem einen Haupte hängen, auch gleichsam zu einem Leibe zusammenwachsen, und sie leben in solcher Gefügtheit zusammen wie die Glieder des gleichen Leibes; sie sind wahrhaft eins geworden, als solche, die in einem Glauben, einer Hoffnung, einer Liebe, in dem gleichen Geiste Gottes miteinander leben und die nicht nur zu gleichem Erbe des ewigen Lebens berufen sind, sondern auch zur Teilnahme an dem einen Gott und dem einen Christus" (Institutio IV, 1, 2).

Aber man könnte einwenden: Calvin redet hier von der „unsichtbaren Kirche", von der Kirche, die wir glauben und die vor Gottes Augen immer schon Wirklichkeit ist. Wir fragen aber in der Ökumene doch nach einer Einheit, die zwar als „Gottes Gabe" bezeichnet wird, aber auch als sein Auftrag. Für diese Einheit sollen wir „beten und arbeiten", sie soll sich in gewissem Sinn sichtbar darstellen. Denn was hier als kennzeichnend für die Einheit der Kirche genannt wird, ihr gemeinsames Bekennen Jesu Christi, die eine Taufe, die Predigt des Evangeliums usw., sind durchaus erkennbare Vorgänge. Wird hier also der Versuch gemacht, jene verborgene eschatologische Einheit der Kirche ans Licht zu ziehen, so daß es nicht mehr hieße: Ich glaube, sondern ich sehe die eine, heilige, christliche Kirche!? In der Tat muß man — wieder mit Calvin — unterscheiden zwischen der sog. „unsichtbaren" Kirche und der sichtbaren. Aber man darf um keinen Preis die eine gegen die andere ausspielen, als ob es um zwei Kirchen ginge. Man darf also auch nicht unter Berufung auf die Verborgenheit der Kirche

die in unsrer Erklärung gemeinte sichtbare Einheit der Kirche geringschätzen. Von der sichtbaren Gemeinschaft von Menschen, in der Christus verkündigt wird und die sich zu ihm bekennen, glaube ich ja, daß hier wahre Kirche Jesu Christi ist. Wie könnte ich die eine christliche Kirche glauben, ohne für die Einheit dieser sichtbaren Kirche einzutreten und die faktisch bestehende Zerrissenheit, statt sie zu beschönigen, so anzusehen, wie man „die eigene und die fremde Sünde ansieht" (Barth)? Calvin sagt mit Recht: „Ebenso also, wie es uns vonnöten ist, jene unsichtbare, allein für Gottes Augen wahrnehmbare Kirche zu glauben, wird es uns auch aufgetragen, diese Kirche, die im Blick auf die Anschauung der Menschen Kirche heißt, hochzuhalten und die Gemeinschaft mit ihr zu pflegen" (Inst. IV, 1, 7).

Es entspricht auch durchaus reformierter Auffassung von der Kirche, wenn ausdrücklich betont wird, daß diese Einheit „keine Uniformität" bedeutet. Solche Uniformität gibt es bekanntlich auch im Neuen Testament nicht. Sowohl hinsichtlich der Lehre wie vor allem hinsichtlich der Ordnung der Kirche muß es eine Variationsbreite geben, die den besonderen Verhältnissen, Zeit und Situation, Rechnung trägt und auch Raum läßt für ein gerade dieser oder jener kirchlichen Gemeinschaft verpflichtend gewordenes Erbe. Es ist erstaunlich, wie der als so gesetzlich verschriene Calvin nicht genug warnen kann vor einem solchen Uniformismus in Lehre und Ordnung, wie er den Gewissenszwang da, wo das Evangelium Freiheit läßt, verwirft, wie er den Zeitumständen, den bestehenden Einrichtungen, den Landesgewohnheiten usw. ihr relatives Recht läßt (vgl. Inst. IV, 9 und 10). Die Einheit der Kirche wird durch Verabsolutierung der eigenen Tradition zerstört, und ganz gewiß hat auch reformiertes Kirchentum hier oft gesündigt. Aber es ist nicht zu verkennen, daß die reformierte Kirche von Anfang an ein starkes Bewußtsein davon hat, daß die einzelnen Gemeinden und Kirchengebiete keinem Konformismus nachjagen sollen, daß gerade auch auf dem Gebiet der Lehre verschiedene Ausprägungen möglich sind, daß also nicht notwendig dieselbe Bekenntnisschrift in Genf, Basel, Zürich und Friesland im Gebrauch und in Geltung stehen muß. Deshalb wohl auch ihre oft verdächtigte „Unionsfreudigkeit". Auch was die Ordnung der Kirche betrifft, so war man zwar grundsätzlich auf ihre Schriftgemäßheit sehr bedacht, man glaubte auch, ihre Grundzüge recht eindeutig der Hl. Schrift entnehmen zu können, aber man forderte nicht, daß überall die gleichen Ordnungen übernommen würden, und erstrebte keine Uniformität im einzelnen. Grundsätzlich jedenfalls ist die hier vorliegende Erklärung auch darin auf dem rechten Wege, daß sie ausdrücklich vor solcher Uniformierung warnt.

Was wäre nun im einzelnen zu der Umschreibung der erstrebten Einheit in diesem Entwurf zu sagen?

Es ist zunächst auffallend, wie Calvin in ganz ähnlicher Weise von der sichtbaren Kirche und ihrer Einheit reden kann. Kirche in diesem Sinn ist ihm „die gesamte, in der Welt verstreute Schar der Menschen, die da bekennt, daß sie den einen Gott und Christus verehrt, die durch die Taufe in den Glauben an ihn eingewiesen wird, durch die Teilnahme am Abendmahl ihre Einheit in der wahren Lehre und der Liebe bezeugt, einhellig ist im Worte des Herrn und zu dessen Predigt das von Christus eingesetzte Amt aufrecht erhält" (Inst. IV, 1, 7). Aber über diese Formulierung Calvins hinausgehend, wenn auch durchaus auf der Linie reformierter Kirchenauffassung liegend, sind vor allem zwei Momente, die positiv hervorgehoben werden müssen:

1. Ausdrücklich wird der Akzent auf die örtliche Gemeinschaft gelegt, auf die Einheit, welche Christen an jedem Ort, wo sie miteinander leben, verbindet oder doch verbinden sollte. Gegenüber der Tendenz, Ökumene auf Weltebene zu verwirklichen, mit den Vertretern der verschiedensten Konfessionen hier brüderliche Gemeinschaft zu pflegen, aber zu Hause, im engen Raum des örtlichen Nebeneinanders der Konfessionen die hohen Zäune bestehen zu lassen und nur bei seltenen Anlässen sich hinüber und herüber zu grüßen, wird hier als Ziel ökumenischer Einheit eine „verpflichtende Gemeinschaft" am Ort ins Auge gefaßt. Erst an zweiter Stelle wird dann von der weltweiten, über alle Zeiten und Orte hinweggreifenden Einheit gesprochen, während das Schwergewicht auf der im täglichen Miteinanderleben zu verwirklichenden Gemeinschaft liegt. Die reformierte Kirche sollte gerade dafür besonderes Verständnis haben können, weil die hervorragende Stellung der örtlichen Gemeinde und das jeden einzelnen verpflichtende persönliche Bekenntnis und Leben in dieser Gemeinde von Anfang an bei ihr hoch in Geltung standen. Aber statt der konfessionell geschlossenen Stadt oder Landschaft, wie sie im Reformationszeitalter die Regel war, haben wir es heute mit dem Nebeneinander (oder gar Widereinander) christlicher Gemeinden verschiedener Konfessionen an einem Ort zu tun. Niemand wird die utopische Hoffnung hegen, daß hier über Nacht oder auch nur in absehbarer Zeit die Grenzen fallen, und es wird nach dem, was gegenüber einem nivellierenden Uniformismus gesagt wurde, auch nicht das Ziel sein können, alle Eigenarten zu verwischen. Mit Recht warnt Visser 't Hooft (Die Una Sancta und die Ortsgemeinde, Ökumenische Rundschau 1961, H. 1, S. 17 ff.) vor abkürzenden Verfahren, bei welchen man die Augen vor den Schwierigkeiten, die hier bestehen, verschließt oder in eine neben oder oberhalb der konkreten Gemeinden bestehende oder erträumte Einheit glaubt flüchten zu können. Aber daß alle, die den Namen Christi bekennen, sich gegenseitig als Christen anerkennen, den gemeinsamen Glauben bekennen und der Welt bezeugen und darum in einer „verpflichtenden Gemeinschaft" miteinander stehen sollten, das wird mit Recht

als Aufgabe und Ziel herausgestellt. Es wäre der erste Schritt zu diesem Ziel, wenn es gelänge, in der örtlichen Gemeinde das Bewußtsein der Unerträglichkeit und Ärgerlichkeit dieser faktischen Zerrissenheit zu erwecken.

2. Es ist sehr zu beachten und gerade auch im Sinne reformierten Bekenntnisses lebhaft zu begrüßen, daß zweimal ausdrücklich von der gemeinsamen Verantwortung für den Dienst in der Welt geredet wird. (Es heißt: „. . . das Leben in der Gemeinschaft, das sich in Zeugnis und Dienst an alle wendet" und „daß alle, wenn es erforderlich ist, für die Aufgaben, für die Gott die Kirche ruft, mit Wort und Tat einstehen können".) Die Einheit der Kirche, die zu erbitten und zu erstreben ist, kann nicht in beschaulicher Selbstgenügsamkeit bestehen, sondern wird in der missionierenden und dienenden Haltung der Christen realisiert. Das Mißverständnis, es handle sich nur um unverbindliche Proklamationen oder Aktionen, zu denen sich die Spitzen der Kirchen gelegentlich zusammenfinden, ist deutlich abgewehrt, wenn von dem Zeugnis und Dienst im Leben in der Gemeinschaft die Rede ist. Aber es ist der Blick auf alle, auf die Welt gerichtet. Wenn auf der Weltkirchenkonferenz in Lund immer wieder mit Recht betont wurde, daß nur in der Einheit mit Christus auch die Einheit der Kirchen untereinander gefunden werden könne, so wird hier die Folgerung gezogen, daß — so wie Christus für die Welt starb — die Kirche in die Welt gesandt ist. Gerade jetzt, wo wir vor der Integration der Weltmission in die Ökumene stehen, kann der hier anklingende Aspekt von besonderer Bedeutung werden. In der gemeinsamen Verantwortung gegenüber einer heidnischen oder entchristlichten Umgebung könnte und sollte die Kirche ihre Einheit bewähren und erstarken lassen, statt durch das traurige Schauspiel der Zerrissenheit den Wahrheitsanspruch des Evangeliums in den Augen vieler fragwürdig zu machen.

Ist also die Erklärung als ganze und besonders in den genannten Punkten durchaus zu begrüßen, so seien nun noch einige Stellen berührt, an denen man Fragen aufwerfen, Bedenken anmelden oder aber auch die reformierte Tradition kritisch gefragt sehen könnte:

1. Was ist gemeint mit dem „Bekenntnis des einen apostolischen Glaubens"? Ist hier an eine bestimmte Gestalt des Credo gedacht, etwa die altkirchlichen Bekenntnisse, oder allgemein an das apostolische Zeugnis, ohne es näher zu fixieren? Ist mit Bewußtsein darauf verzichtet, an dieser Stelle die Hl. Schrift zu nennen? Gewiß ist die Erwähnung der „Predigt des einen Evangeliums" hier unmittelbar angeschlossen. Aber das sola scriptura, das den Vätern deutlichste Abgrenzung gegen ein schwärmerisches „Evangelium", aber auch gegen eine Ausweitung apostolischer Tradition war, was ihnen also am zugespitztesten die sichtbare Kirche bestimmen half, fehlt hier. Die reformierten Väter konnten bekanntlich eher auf eine bestimmte Gestalt fixierten Glaubensbekenntnisses

verzichten, aber die Bindung an die Hl. Schrift, d. h. an diese konkrete Gestalt des prophetischen und apostolischen Zeugnisses, war ihnen fundamental. Gewiß hatten die Alten zu einfache Vorstellungen von der Einheit der Schrift, von ihrer historischen oder auch theologischen Widerspruchslosigkeit usw. Aber auch wenn wir heute die Problematik, die mit der Kanonsfrage verbunden ist, ganz anders empfinden, so ist doch auch für uns mit der Bindung an die Hl. Schrift trotz ihrer Vielgestaltigkeit ein Gegenüber zur Kirche markiert, das nicht preisgegeben werden kann.

2. Vermutlich ist vom „Brechen des einen Brotes" statt von der Feier des einen Herrenmahles ohne jede Tendenz gesprochen worden. Aber wenn man bedenkt, welche Rolle der Kampf um die Kelchentziehung in der Geschichte der Kirche gespielt hat — nicht zuletzt auch wegen der Distanzierung von Priester und Laien —, möchte man in einer ökumenischen Formel alles vermieden sehen, was nach stillschweigender Duldung solcher Praxis aussehen könnte.

3. Wenn unter den Merkmalen kirchlicher Einheit neben anderem ausdrücklich auch das „Leben in der Gemeinschaft ..." genannt ist (corporate life), so läßt die Deutung hier mindestens viele Fragen offen. Es ist doch wohl an ein geordnetes Zusammenleben in der örtlichen Gemeinde gedacht, und zwar mit der ausdrücklichen Zielsetzung, sich in Zeugnis und Dienst an alle zu wenden. Für die reformierten Väter wäre mit dieser Bestimmung wohl zu wenig gesagt gewesen, denn sie hatten bekanntlich jedenfalls gewisse dezidierte Mindestforderungen hinsichtlich dessen, was zu einer geordneten Gemeinde gehört, zu ihrem „esse" oder doch wenigstens zu ihrem „bene esse". Nicht ein starres Schema von verfaßter Kirche, wohl aber die Grundzüge der Kirchenordnung lagen ihnen fest. Auch wenn man der Ansicht ist, daß hier oft über das Ziel hinausgeschossen wurde und man manches, was man zum „bene esse" rechnen konnte, zum notwendigen „esse" erklärte, so waren hier doch Gesichtspunkte gewonnen, auf die reformiertes Verständnis von Gemeinde schwerlich verzichten kann. Wir denken z. B. an die Forderung einer brüderlichen Leitung der Gemeinde und Kirche (im Gegensatz zu einer monarchischen), an die Ausprägung verschiedener Dienste und Ämter, an die Hochschätzung der seelsorgerlichen Vermahnung und der Zucht. Da aber dem allem mit der vorliegenden Formulierung kein Riegel vorgeschoben wird, wäre hier gewiß kein grundsätzliches Bedenken anzumelden.

4. Schwieriger steht es mit der Frage des Amtes. Was ist gemeint mit der von allen erwarteten Anerkennung des Amtes und der Glieder? Wir sahen, wie auch Calvin von dem eingesetzten Amt reden kann und dabei gewiß speziell an das Predigtamt denkt, freilich gewöhnlich das Amt des Presbyters (und des Diakonen oder auch des Doktors) hinzurechnet. In der Tat ist keine echte kirchliche Einheit denkbar, ohne daß der Dienst an Wort und Sakrament als not-

wendig und damit auch Träger dieses Dienstes, sofern sie ihn recht verwalten, anerkannt werden. Aber ob nicht in dieser Fassung eine gewisse Mehrdeutigkeit vorliegt, sofern der Gedanke an ein isoliertes „geistliches Amt" des Pastors oder sogar an ein Bischofsamt mit apostolischer Sukzession sich hier als wünschenswert oder notwendig aufdrängt, gerade weil vom Amt speziell im Zusammenhang mit der Einheit der Christen an allen Orten und — zu allen Zeiten (!) die Rede ist? Nach reformatorischer Auffassung besteht die Einheit der Kirche in der Einheit der Verkündigung und Sakramentsverwaltung, in der Einheit des Glaubens, und bekanntlich erklärt Augustana VII ausdrücklich, daß dies „ad veram unitatem ecclesiae satis est". Rechnet man das „Amt" gelegentlich dazu, so ist damit die rechte Ausrichtung dieses Dienstes der Verkündigung gemeint. Daß das Amt (und womöglich noch in einer bestimmt tradierten Form) notwendiges Mittel oder auch nur notwendiger Ausdruck und Zeichen solcher Einheit sei und als solches von allen anerkannt werden müsse, entspricht doch nicht reformatorischer Erkenntnis. Aber vielleicht sind dies Warnungen vor möglichen, aber nicht notwendigen Ausdeutungen der vorliegenden Formel, die sich bei näherer Interpretation durch die Verfasser erledigten.

Aufs Ganze gesehen, scheint mir dieser Entwurf das Ziel der kirchlichen Einheit knapp und sachgemäß umschrieben zu haben. Es wäre gewiß zu wünschen, daß diese Erklärung in Neu-Delhi Zustimmung fände (vielleicht mit geringen Änderungen an den genannten Punkten). Die Einheit selbst freilich wird nicht durch Definitionen geschaffen, sondern durch neues Hören auf das Wort des Herrn der Kirche selbst, das uns bereit macht, auf die Stimme der Brüder zu achten und, wo es sein muß, auch liebgewordenes Vätererbe preiszugeben, d. h. unser Leben als Kirchentum zu verlieren, um es als die eine Kirche Jesu Christi zu gewinnen.

Prof. Werner Küppers (alt-katholisch):

Liest man zum erstenmal die in St. Andrews 1960 von der Faith and Order-Kommission gefundene neue Formulierung über die kirchliche Einheit als Ziel der ökumenischen Bewegung, so erfreut die entschiedene Herausstellung der sichtbaren Einheit und es überrascht die allgemeine Übereinstimmung mit jenem altkirchlichen Verständnis der Einheit, wie es sich etwa bei Cyprian von Carthago († 258) besonders in seiner Schrift „Über die Einheit der katholischen Kirche" Kap. 5 und 23 findet, wenn von ihm als Grundelement der Einheit der Gesamtkirche die örtliche Gemeinschaft aller Christen mit ihrem Bischof um den einen Altar bezeichnet wird. Tatsächlich sind auch in der neuen Erklärung alle Bauelemente der Einheit wenigstens genannt und grundsätzlich bejaht, die für die Alte Kirche die Bewahrung der kirchlichen Gemeinschaft bedingten: Die ört-

liche Gemeinschaft des Gottesdienstes, die eine Taufe, die Gemeinschaft des Brotbrechens, das Bekenntnis des apostolischen Glaubens, die gemeinsame missionarische Verkündigung, der diakonische Dienst, das von allen anerkannte Amt und die ebenfalls von allen anerkannte Mitgliedschaft. Wie aus einem Guß scheint der Text die ideale Sicht des großen Zieles zu bieten und so eines großen Consensus sicher zu sein.

Liest man den Text nun wieder und wieder und geht man den Einzelheiten nach, so vermag sich dieser erste Eindruck nicht in jeder Hinsicht zu erhalten. Vor allem, wenn man ihn in Verbindung bringt mit all dem, was im ökumenischen Gespräch zu diesem Thema schon gesagt worden ist, wird man vielmehr geneigt sein, dem Text zu begegnen wie die Politiker es beim Eingang wichtiger diplomatischer Noten tun, die man auf die in ihnen verborgenen Geheimnisse oder gar Fußangeln hin in sorgfältigem Studium zu befragen unternimmt. Einige Fragen drängen sich besonders auf:

Offenkundig enthält die Formel doch die bekannten vier Momente des anglikanischen „Lambeth-Quadrilaterals": Schrift, Bekenntnis, Sakrament, Amt. Warum aber ist der Bezug auf den „historischen Episkopat" bis zur Unkenntlichkeit abgeschwächt? Wird also eine Einheit gesucht, die gerade darüber hinweggehen würde?

Die ursprüngliche, örtliche Einheit der Gemeinde wird als Wesenszug der Einheit und als Baustein für die Einheit der Gesamtkirche gesehen. Wie aber ist dann dem Dilemma zu entgehen, daß einerseits in der Kirchengeschichte gerade das Festhalten an diesem Wesenszug jene ärgerliche Ausschließlichkeit bedingt hat, wie sie heute noch etwa die römisch-katholische Kirche vertritt, während andererseits das heutige ökumenische Verlangen nach örtlicher Einheit folgerichtig zur Duldung, ja zum Einschluß aller Christen in die örtliche Gemeinde auch über die Grenzziehung der Basis des Ökumenischen Rates hinausführen müßte? Soll das in der Formel gezeigte Bild der Einheit der Christen an jedem Ort als ideales Fernziel praktisch doch unwirksam bleiben, oder steht dahinter umgekehrt ein sehr reales Drängen auf eine „ökumenische Konformität" hin, wie sie etwa in bestimmten neueren Kirchenunionen sich schon abzeichnet, d. h. auf eine Gemeinschaft auf Grund eines Minimums an Gemeinsamkeit hinsichtlich von Amt, Sakrament, Bekenntnis und christlicher Haltung?

Über derartige einzelne Fragen hinaus scheint uns aber auch aufs Ganze gesehen ein Mangel der Formel darin zu liegen, daß in ihr konstruktiv vom Gedanken der Einheit ausgegangen wird. Das unmerkliche Eindringen von Vorverständnissen im Begriff der Einheit bleibt dabei immer eine Gefahr, auch wenn — wie es in der Formel deutlich geschieht — dabei auf Gottes Wille und seine Gabe rekurriert wird. Es liegt nahe, hier auf eine Analogie zur römisch-katho-

lischen Theologie hinzuweisen, die sich bei derartigem Vorgehen ergibt. Auch dort pflegt man — wenn auch heute nicht mehr so allgemein wie noch in jüngster Vergangenheit — vom Wesensmerkmal der Einheit für die Bestimmung der wahren Kirche auszugehen und damit den Primat Petri und seiner Nachfolger als wesensnotwendig für die Kirche zu begründen. Wenn nun in der neuen Faith and Order-Formulierung das Wesensmerkmal der Einheit im Bilde der an jedem Ort eng miteinander verbundenen und zur Welt hin gemeinsam sprechenden und handelnden Gemeinde an die erste Stelle gerückt und zum Baustein der Einheit der Gesamtkirche erklärt wird, so könnten die daraus zu ziehenden Folgerungen — eben um der gottgewollten Einheit willen — den Vorrang vor allen anderen Momenten des kirchlichen Lebens beanspruchen. Vor allem müßten — so dürfen wir folgern — um der Einheit willen die dogmatischen und kirchenrechtlichen Bestandteile der verschiedenen „Traditionen" vor dieser Forderung zurücktreten.

Hat also auf römisch-katholischer Seite das Ausgehen von der Forderung gottgewollter Einheit zur „Universaljurisdiktion" des Papstes und damit zur faktischen, lokalen Veruneinigung geführt mit allen, die diesen Ausdruck der Einheit nicht als gottgewollt anzuerkennen vermögen, so müßte in analoger Weise auf ökumenischer Seite das Ausgehen von einer wiederum als gottgewollt bezeichneten Einheitsforderung zur „Universaltoleranz" für alle jeweils an einem Ort anzutreffenden Christen und damit, weil diese undurchführbar wäre, zu neuer Veruneinigung führen bzw. die bestehende erhalten.

Zweifellos will die Faith and Order-Formel zu keiner dieser beiden Folgerungen die Hand bieten oder sie bejahen. Gerade deshalb aber meinen wir, sei das Ausgehen vom Wesensmerkmal der Einheit eine Fehlkonstruktion. Es sollte nicht so sehr von der Einheit ausgegangen als vielmehr auf die Einheit zugegangen werden! Von dieser Sicht her sollte die Anerkennung der Wahrheit von jener, der Kirche in Christus immer vorgegebenen Einheit, die ihr eigentliches gott-menschliches Wesen begründet, klar abgegrenzt werden. So gewiß „die Einheit, die wir suchen", die wesentliche Verbindung der Kirche mit Christus immer zur Voraussetzung hat, so gewiß kann das an der Einheit Fehlende, das gesucht wird, doch nur dadurch gewonnen werden, daß es aus wachsender Übereinstimmung heraus greifbare Gestalt gewinnt. In diesem Sinne aber kann man von der Einheit nicht ausgehen, sondern nur auf sie zugehen.

Solches Wachsen in der Übereinstimmung, nicht allerdings die bloße Addition von einzelnen Übereinstimmungen, ist ja nun gerade der eigentliche und eigentümliche ökumenische Vorgang. Deshalb sollte in einer Formel, die eng mit diesem Vorgang zusammenhängt, in positiver Weise auf ihn hingewiesen werden. Mögen auch frühere Stadien der Faith and Order-Arbeit infolge des Steckenbleibens der „Agreement-Disagreement-Methode" eine gewisse Zurückhaltung in

dieser Frage verständlich machen, es scheint uns in dem fortgeschrittenen Stadium, in dem wir uns befinden, unbefriedigend zu sein, wenn nach der Schau auf das Fernziel der gesuchten Einheit praktisch nichts gesagt wird über konstruktive Möglichkeiten seiner Erreichung. Es ist auch unbefriedigend, wenn dabei nur nachdrücklich versichert wird, daß die gesuchte Einheit nicht gleichbedeutend mit Einförmigkeit (uniformity) sein werde, während zugleich erhebliche Verschiedenheiten hinsichtlich des Verständnisses der genannten Elemente der Einheit und hinsichtlich der Wege zu ihrer Verwirklichung offen zugegeben werden.

Wäre es nicht vielleicht doch möglich, gemeinsam etwas Positives in Anknüpfung an das alte Prinzip der „Autokephalie", der so oder so gearteten kirchlichen Selbstverwaltung, auszusagen? Bekanntlich spielt dieses Prinzip weit über die Alte Kirche hinaus in der heutigen Ostkirche eine große und anerkannte Rolle. Es ist im Anglikanismus nicht weniger wirksam und anerkannt wie im Protestantismus schlechthin. In dieser Bedeutung ist es schon längst weit über seine ursprüngliche territoriale Bedingtheit hinausgewachsen. Könnte es deshalb nicht in Verbindung mit dem es ergänzenden konziliaren Prinzip als Grundbedingung der von allen gesuchten Einheit der Kirche genannt und anerkannt werden?

Eine so gesehene „wachsende Übereinstimmung" kann allerdings niemals sich in der Zustimmung zu einem gerade noch als tragbar angesehenen Minimum vollenden. Einiges in der Faith and Order-Formel erweckt jedoch eine gewisse Besorgnis in dieser Richtung. Genannt sind: Bekennen des Herrn Christus, die zwei Sakramente der Taufe und des Herrenmahles, das Evangelium, der Apostolische Glaube und das Amt schlechthin, die korporative, an jedem Ort sich manifestierende Gemeinschaft und das gemeinsame Zeugnis vor der Welt. Gewiß kann von der Summe dieser Elemente aus eine sehr umfassende, ja vielleicht vollständige Ekklesiologie entwickelt werden. Es sind aber umgekehrt gegen starke Verkürzungen keine Sicherungen gegeben. Dagegen würde das gemeinsame Bejahen des Erwachsens der vollen Einheit durch die wachsende Übereinstimmung in einer autokephal-konziliar geordneten Gemeinschaft diese Gefahr wesentlich geringer erscheinen lassen.

Die kunstvolle Formel, die so vieles in der Schwebe läßt, kann die bekannten Schwierigkeiten, die „cruces oecumenicae", nicht auflösen, ja für den schärfer Blickenden kaum verdecken. Sie ist nicht ausreichend geschützt gegen das doppelte Mißverständnis, die Einheit entweder in die Ferne Utopiens zu entrücken oder sie in die unerfreuliche Atmosphäre des Drängens zu nivellierenden Kompromissen herabzuziehen. Aus zwei Gründen schließt sie diese Fehlinterpretationen nicht aus: Einmal geht ihr Kirchenverständnis zu unmittelbar von dem Begriff der Einheit aus, anstatt diese als die Frucht des Prozesses der Einigung bzw. Wieder-

vereinigung zu beschreiben, und zweitens setzt sie der bloßen Absage an die „Uniformität" für die Gestaltung der Einheit kein positives Prinzip entgegen, wie es vor allem in der autokephal-konziliar-synodalen Struktur der Kirche sich anbietet.

Und doch: Wie man bei menschlichen Begegnungen etwa sagt, der erste Eindruck sei der beste und maßgebende, so darf es auch hier gelten. Die neue Formel bedeutet eine nützliche Klärung und vor allem ein erfreuliches Bekenntnis zur altkirchlichen Grundform der Gestaltwerdung der Christusverbundenheit der Kirche in ihrem Amt, Bekenntnis, Sakrament, in der Bewährung der Bruderschaft und dem Zeugnis vor der Welt.

Mag eine erste, vielleicht etwas naive Freude über den gegebenen Text bei eindringendem Befragen sich nicht halten können; ein letztes Neulesen und Nachlesen wird dennoch dankbar anerkennen, daß mit diesem Text eine wichtige und wertvolle Orientierung für das weitergehende Gespräch festgelegt werden konnte, die einen breiten Consensus erwarten darf.

PATRIARCH ALEXIUS ZWISCHEN ORIENT UND ÖKUMENE

VON DR. HILDEGARD SCHAEDER

I.

Kreuzzug oder Pilgerfahrt?

„Das Russentum der Tiefe ... blickt ..., weit entfernt von Rom und Wittenberg, in einer Vorahnung künftiger Kreuzzüge über Byzanz hinweg nach Jerusalem."
Oswald Spengler, 1922.

Als Patriarch Alexius von Moskau und ganz Rußland in seiner Kathedral-Gemeinde das Weihnachtsfest 1960 nach dem alten, Julianischen Kalender gefeiert hatte (7./8. Jan. 1961), gab er zum Schluß, am 9. Januar, inmitten des versammelten Klerus und der Gemeindevertretungen aller Moskauer Kirchen, einen kurzen Bericht seiner 4½-wöchigen Orientreise, von der er soeben zurückgekehrt war.

„Mit Bewegung vernahmen die Versammelten die Erzählung des Heiligsten Patriarchen, wie er eine Woche in der Hl. Stadt Jerusalem verbrachte und mehrfach seine Andacht vor dem Hl. Grabe des Herrn verrichtete; auch davon, wie er, der Erzhirte der Russischen Kirche, dort für seine ganze allrussische Herde betete. ‚Nicht um unserer Würde willen, sondern durch göttliche Barmherzigkeit wurden wir gewürdigt, diese ersehnte Pilgerfahrt auszuführen', sagte der Patriarch.

Darauf betonte der Heiligste Patriarch die Bedeutung seines Besuches in Konstantinopel, wo seinerzeit die Boten des Hl. Fürsten Wladimir betroffen waren von der Schönheit des orthodoxen Gottesdienstes, und von wo danach die Russen das Licht des orthodoxen Glaubens empfingen. Er erzählte auch, wie der Heiligste Ökumenische Patriarch Athenagoras ihn liebevoll empfing und wie sie — der Ökumenische Patriarch und der Patriarch von Moskau — gemeinsam am Tage des Weihnachtsfestes — das von dem Ökumenischen Patriarchen nach dem neuen Kalender gefeiert wird — die Göttliche Liturgie zelebrierten."

Jerusalem und „Byzanz" (Konstantinopel/Istanbul) — das waren die beiden Höhepunkte dieser Reise. Sie führte von Alexandrien (4 Tage) und Kairo (3) über Damaskus (7) und Beirut (6) nach Jerusalem (8) und von dort nach Istanbul (3) und Athen (3 Tage)[1]). In der 18köpfigen Begleitung des 83jährigen Patriarchen Alexius befanden sich sein Stellvertreter, der 73jährige Metropolit Pitirim von Krutizy und Kolomna und — als besonders wichtiges Glied — der 31jährige Präsident des Außenamtes der Russischen Orthodoxen Kirche (ROK), Bischof Nikodim, der selber zwei Jahre, zuletzt als Leiter, in der Russischen Orthodoxen Mission in Jerusalem tätig war und sich auch einige Kenntnisse des Arabischen angeeignet hatte; ferner der Administrator des Exarchats Ukraine; der Rektor der Moskauer Geistlichen Akademie; der Liturgiker Prof. Dr. Nik. Uspenski, Leningrad, der durch seinen Besuch 1959 auch in Deutschland bekannt geworden ist; zwei junge Dozenten aus Moskau und Leningrad und andere Kleriker und Laien.

Als Gastgeber fungierten auf allen Stationen die Häupter der dortigen orthodoxen Kirchen. Aber in allen besuchten arabischen Ländern — Ägypten, Syrien, Libanon, Jordanien — kam es gleichzeitig zu erstmaligen, besonders lebhaften Begegnungen mit den „heterodoxen (andersgläubigen) Ostkirchen" der Kopten, Syrer (Jakobiten) und der dortigen armenischen und äthiopischen Gruppen. Wesentlich enger gespannt war der äußere Rahmen in Istanbul und in Athen.

Die Anmeldung zum Besuch bei Patriarch Christophoros II. von Alexandrien, der ersten Reisestation, war im Oktober 1960 erfolgt. Zweck der Reise sei „die Stärkung eines festen und brüderlichen Bandes zwischen allen Bruderkirchen". Es war der zweite Besuch des russischen Patriarchen in Alexandrien nach der „Antrittsvisite" vom Sommer 1945, wenige Monate nach seiner Inthronisierung. Damals hatte sich die Reise auf Jerusalem und Alexandrien beschränkt. Inzwischen waren die Patriarchen von Alexandrien und Antiochien in Moskau zu Gast gewesen. Aber auch Vertreter des Ökumenischen Patriarchats Konstantinopel und der Kirche von Hellas hatten, wie schon an den Inthronisierungsfeiern vom Januar 1945, so auch an den kirchlichen Jubiläen und z. T. an

---

[1]) Die Quellen aus „Zeitschrift des Moskauer Patriarchats"; „Orthodoxia" und „Apostolos Andreas" — Istanbul; „Ekklesia" und „Orthodoxos Skepsis" — Athen, „Pantainos" — Alexandrien u. a. — in Auswahl veröffentlicht in den vom Kirchlichen Außenamt herausgegebenen hektographierten „Informationen aus der Orthodoxen Kirche" IX, 1961 Nr. 1.

den orthodoxen Kirchenkonferenzen von 1948 und 1958 in Moskau teilgenommen. So daß man im Westen, nachdem die Totsagung der Russischen Orthodoxen Kirche sich nicht länger aufrechterhalten ließ, insbesondere in einem Teil der katholischen Presse, die Frage zu diskutieren begann, ob „Moskau, das Dritte Rom", sich aufs neue in der Form einer „Ostökumene" unter Führung des russischen Patriarchen zu etablieren gedenke (vgl. Ök. Rdsch. 1960, S. 99 ff.).

Was sich nun, im November 1960, in Alexandrien ereignete, war freilich eine „Ökumene", sogar im universalen Sinne des Wortes. Die gesamte Christenheit, deren alexandrinische Vertreter auf Anregung des Patriarchen Christophoros seit 1948 (1600-Jahrfeier des Mönchsvaters Pachomios) regelmäßige Zusammenkünfte haben, wurde geladen und fand sich — mit Einschluß des römisch-katholischen Apostolischen Vikars — zu den von den beiden Patriarchen Christophoros und Alexius zelebrierten Gottesdiensten bzw. zu den festlichen Empfängen ein. Mit den Vertretern der Griechischen, Koptischen, Syrischen (Jakobitischen), Armenischen, Unierten, Katholischen, Evangelischen Kirchen und der Jüdischen Religionsgemeinschaft kamen auch Persönlichkeiten des öffentlichen Lebens, darunter die Generalkonsuln zahlreicher europäischer Staaten, auch der Bundesrepublik Deutschland und der USA. Zu der von Patriarch Alexius veranstalteten Abschiedsfeier waren über 400 Gäste geladen, darunter auch viele Journalisten. Ähnliches wiederholte sich in Kairo, ebenfalls im breitesten ökumenischen und internationalen Rahmen. Patriarch Alexius unterließ es nicht, seinerseits dem Sowjetbotschafter, dem sowjetischen Generalkonsul sowie den Gouverneuren beider Städte — denen er auch die gedruckte Selbstdarstellung des Patriarchats Moskau von 1958 in arabischer Sprache überreichte — und den Polizeidirektoren Höflichkeitsbesuche zu machen.

In dem Festgottesdienst in der St. Sabas-Kathedrale, in dem die Donnerstimme und gewaltige Gestalt des russischen Erzdiakons ihren Eindruck nicht verfehlte, erwähnte Patriarch Christophoros in seiner Begrüßungsansprache den alten Ruhm der Kirche von Alexandrien und den darauf folgenden Verfall. Aber er betonte, daß diese wiederum erstarke und sich aufs neue über ganz Afrika erstrecke, mit zwölf Bistümern. — 1958 wurden fünf Metropoliten nach Ost-, West-, Nord- und Zentralafrika ausgesandt, welche „die schon bestehenden orthodoxen christlichen Stätten stärken und befestigen und auch die Netze zu einem vollen Fang unter die ungläubigen schwarzen Bewohner Afrikas auswerfen sollen"; so hieß es drei Tage später — aus dem Munde des Metropoliten von Pelusion — in der Patriarchatskirche in Kairo: Diese missionarische Bewegung der alexandrinischen Kirche werde eine Stärkung der gemeinsamen Sache der ganzen Orthodoxen Kirche Christi bedeuten; man sei überzeugt, die moralische Unterstützung aller Bruderkirchen zu erhalten. Man dankte auch dem hohen russischen Gast für seine Beihilfe für den Bau kirchlicher Gebäude. Die Russische Orthodoxe Kirche hat damit eine Jahrhunderte alte zaristische Tradition wieder aufgenommen. —

Patriarch Alexius antwortete auf französisch: Die bei dem ersten Besuch in Alexandrien 1945 bezeugte Einigkeit der Kirchen von Alexandrien und Moskau solle nun im „Dienste der Versöhnung" (2. Kor. 5, 18 f.) zur Befriedung der durch Mißtrauen zerrissenen Menschheit praktisch sichtbar werden. Die Zeit sei gekommen,

„da die Orthodoxie als ökumenische Einheit aller ihrer Autokephalen Landeskirchen in Erscheinung treten und alle christlichen Kirchen zur Einigung bei dem Aufbau des Friedens zwischen Menschen und Völkern rufen muß.

Die Zeit ist gekommen, da unsere Orthodoxen Landeskirchen aus dem Kreise ihrer Territorialinteressen hinaustreten und im Geiste völliger Einheit den Menschen den Willen Gottes über die Weltereignisse verkünden müssen".

In dem gemeinsamen Kommuniqué, das die beiden Patriarchen veröffentlichten, heißt es in dem gleichen Sinne:

„...Im Bewußtsein der Einheit des Menschengeschlechtes halten wir es für eine Christenpflicht, die Einigung der Menschen zu fördern und unsere Kräfte für die Bestätigung der hohen Würde des Menschen einzusetzen, der — wo er auch wohnen mag — ein Bild seines Schöpfers ist... Der Christ kann sich nicht mit der Versklavung und Unterdrükkung des Menschen versöhnen, unter welchen äußeren Formen sie auch geschehen mögen; er verurteilt den Kolonialismus allerorten und in allen seinen Erscheinungen." (Es folgt Zitat Jer. 22, 3; Jes. 5, 8; 5. Mos. 30, 19.)

„Gleichzeitig müssen wir es aussprechen, daß wir beständigen Kummer empfinden wegen des Mangels an Einmütigkeit in der Stellung zum Nächsten — das ist die ganze Menschheit — bei denen, die Christi Namen tragen. Aber wir streben eifrig zu einer gesegneten christlichen Einmütigkeit in dem großen Friedenswerk und unterstützen eine jede Initiative, welche die Christen des Ostens und des Westens hierin vereinigen kann. Anläßlich unserer beglückenden Begegnung in der großen Stadt Alexandrien haben wir, die Patriarchen von Alexandrien und Rußland, unsere heißen Gebete für den Frieden der ganzen Welt und die Kräftigung der Hl. Kirche Christi zu dem Allmächtigen Gott emporgesandt."

„Die Pilgerreise des Patriarchen Alexius in die Länder des Nahen und Mittleren Ostens war hoch bedeutungsvoll — so heißt es in dem Reisebericht des Dozenten für Christliche Archäologie, M. Dobrynin, Leningrad — nicht nur für die Stärkung der brüderlichen Bande der ROK mit den Orthodoxen Kirchen dieser Länder, sondern auch für die Annäherung mit den heterodoxen östlichen Kirchen: der Koptischen, Syrischen, Armenischen und Äthiopischen Kirche... Es ergab sich die Überzeugung, daß alle östlichen Andersgläubigen die ROK achten, ihre Autorität hochschätzen und die Annäherung und kirchliche Vereinigung mit ihr aufrichtig wünschen... Bei jeder solchen Begegnung ergriff uns aufs neue das Gefühl gewaltigen Stolzes auf die Autorität und die Liebe, die der Heiligste Patriarch Alexius bei den heterodoxen Christen errungen hat. Wir freuten uns in der Erkenntnis, daß wir Kinder unserer Mutter, der Russischen Orthodoxen Kirche sind, auf die sowohl die orthodoxe wie die heterodoxe östliche Bevölkerung schaut als auf einen Pfeiler und eine Grundfeste des christlichen Glaubens (vgl. 1. Tim. 3, 15, Sch.), als auf ihre Helferin und Beschützerin. Deshalb beteiligten sich die Vertreter aller östlichen heterodoxen Bekenntnisse beständig an den Begegnungen und am Geleit des Patriarchen Alexius auf den Flughäfen; sie waren zugegen bei den von ihm zelebrierten Gottesdiensten; sie machten ihm Besuche und führten Gespräche mit ihm, sie besuchten die Empfänge, die zu seiner Ehre oder durch ihn selbst gegeben wurden. Die ständige lebendige Gemeinschaft der Häupter und Vertreter der östlichen Kirchen mit dem Haupt der ROK und den Gliedern seiner Suite trug zu enger kirchlicher Einigung bei."

In der St. Markus-Kathedrale des Koptischen Patriarchats — das 1960 von Kairo nach Alexandrien übersiedelte — hatten die Gäste ihre Verehrung vor den Reliquien des Apostels und — der Überlieferung nach — Gründers der alexandrinischen Gemeinde dargebracht. Auf dem Patriarchatsplatze huldigten versammelte Kopten dem russischen Patriarchen mit dem Zuruf „Einheit der Kirche". In der Tat wurde dem koptischen Patriarchen Kyrillos VI. die Frage einer kirchlichen Union vorgelegt. In einer Begrüßungsansprache des Patriarchen Kyrillos, von kraftvoller Würde, heißt es:

„Lieber Bruder!

Wir begrüßen mit Freuden Ihre Ankunft in Alexandrien, dem Lande, das von dem Blute des Hl. Apostels Markus und der Märtyrer gerötet ist. Wir begrüßen unseren lieben Bruder, auf den die ROK stolz ist wegen seiner ehrwürdigen Leitung der Kirche und seines starken Glaubens. Wir begrüßen ihn namens der Kirche von Alexandrien, die von alters her die Reinheit des christlichen Glaubens gegen Sektierertum und Ketzerei verteidigt.

... Lieber Bruder, Sie wissen natürlich, wie auch wir, daß Ihre und unsere Berufung Eine ist: die Ausbreitung der Liebe unter den Völkern und die Stärkung der Grundlagen des internationalen Friedens im Bereich unserer geistlichen Tätigkeit. Lassen Sie uns zusammen beten, daß Gott die Tätigkeit der leitenden Männer eines jeden Landes segnen möge zum Wohle der Völker der ganzen Welt; und daß er mit seiner allmächtigen Rechten die Kirche Christi beschütze, uns helfe, die Trennungen zu überwinden und unsere kirchlichen Wege zur Erfüllung seines Heiligen Willens zu lenken ..."

Patriarch Alexius antwortete:

„Eure Seligkeit! Im Herrn geliebter Bruder! Ich freue mich über die Möglichkeit, den Vorsteher der alten Koptischen Kirche mit Augen zu sehen und Eurer Seligkeit das Gefühl tiefer Sympathie wie auch den Dank für die guten Wünsche für die ROK und meine Unwürdigkeit auszusprechen.

Eure Seligkeit, in meiner Person übermittelt die Russische Orthodoxe Kirche der Koptischen Kirche einen warmen Gruß. Als die Theologen unserer Kirche — in tiefem Interesse für die ältere Koptische Kirche — ihre Glaubenslehre untersuchten, kamen sie zu dem Ergebnis, daß sie sich von der Lehre der Orthodoxen Kirche mehr in der Terminologie als dem Wesen nach unterscheidet. Diese wichtige Entdeckung unseres bekannten russischen Bischofs Porphyrios (Uspenski, um 1850; ähnlich auch Fr. Heiler, 1937; Sch.) hat alsbald das Streben zur Gemeinschaft unserer Kirchen — die im Geiste Schwestern sind — geweckt. Seither grüßen wir einander zu den großen christlichen Festen und betätigen andere Formen brüderlicher Gemeinschaft: Wir fühlen, daß wir das kraft einer tiefen geistlichen Notwendigkeit tun.

Aber unser christliches Gewissen, die Verwandtschaft unseres ostchristlichen Geistes, die historische Nähe der Geschicke unserer Völker und Kirchen in der Gegenwart und das Bewußtsein unserer hohen Verantwortung vor den gegenwärtigen allchristlichen und allmenschlichen Aufgaben verleihen uns das Recht, auf engere Annäherung und Gemeinschaft zwischen unseren Kirchen — mit Gottes Hilfe — sogar in nicht ferner Zukunft zu hoffen.

Wenn wir die Wiedergeburt der Völker Afrikas betrachten, meinen wir, daß diese die Koptische und die Orthodoxe Kirche vor die große Aufgabe stellt, ihnen das Licht der Lehre Christi zu bringen, die den Menschen neues Leben spendet, fern von Trennung und Feindschaft.

Lassen Sie uns beten, daß die Göttliche Liebe, die an das Kreuz gegangen ist für die Rettung der Welt, alle christlichen Kirchen zu einer ökumenischen Gebetsgemeinschaft und dogmatischen Einmütigkeit vereinigen möge."

Patriarch Kyrillos wurde zu einem Besuch im Patriarchat Moskau im Jahre 1961 eingeladen.

„Patriarch Kyrill VI. — berichtet Dobrynin — machte einen tiefen Eindruck auf die Anwesenden. Er ist ein hochgewachsener kräftiger Greis mit graumeliertem Bart, mit klarem geraden Blick, bescheiden, einfach, aber durch große geistliche Erfahrung weise geworden. Er ist ein demütiger Mönch, aber hinter dieser äußeren Bescheidenheit spürt man den starken Willen des geistlichen Führers, der die Zügel der kirchlichen Leitung fest in Händen hält. Nach den Voraussetzungen der Koptischen Kirche ist das natürlich; denn der Patriarch befaßt sich nicht mit Verwaltungsgeschäften, sondern mit der geistlichen Ernährung (Pastorierung) der Herde, mit der Bewahrung der kirchlichen Glaubenslehre. Bis heute wird der koptische Patriarch entsprechend alter Tradition aus den angesehen-

sten Mönchen der alten koptischen Klöster — nicht über dem Rang eines Archimandriten — gewählt. Aus der Reihe der Bischöfe wird der koptische Patriarch niemals gewählt, trotz Versuchen, diese Wahlordnung zu ändern und den Patriarchen aus den Bischöfen und Mitgliedern der Synode zu wählen ... Die Verwaltungsfunktionen werden hauptsächlich von weltlichen Personen ausgeübt."

Im Koptischen Institut in Kairo — das 1954 gegründet wurde mit der Bestimmung, für die zahlreichen Fragen der koptischen Existenz und Kultur in drei Abteilungen: Akademisch — Praktisch — Sozial, ausbildend und helfend zu fungieren, und Kurse, Bücher und ein Bulletin herausgibt — fand vor der zahlreich versammelten koptischen Geistlichkeit und Studentenschaft ein Gespräch statt, in dem der Präsident des Russischen Kirchlichen Außenamtes, Bischof Nikodim, unter mehrfachem Beifall erklärte: „Die Koptische und die Russische Kirche stehen einander sehr nahe; es ist anzunehmen, daß die Zeit kommt, wo sie sich in der Einen Heiligen Katholischen (russ.: Ssobornaja) und Apostolischen Kirche vereinigen werden." Die berühmte Alexandrinische Bibliothek, die, im Besitz des Orthodoxen Patriachats, 1952 ihr 1000-jähriges Jubiläum feierte und in ständigem Schriftenaustausch mit dem Patriarchat Moskaus steht, ferner mehrere griechische und syrische Kirchen, Klöster, Schulen und kirchliche karitative Anstalten in und um Alexandrien und Kairo wurden von den russischen Gästen ebenfalls besichtigt.

In Damaskus und Beirut sollten die Ovationen der arabischen Bevölkerung sich noch steigern. Bereits auf dem Flugplatz in Damaskus hatten sich mit Patriarch Theodosios VI. „von Antiochien und dem ganzen Osten", in Begleitung von 8 Metropoliten und 3 Bischöfen, nicht nur der Finanzminister des Syrischen Gebietes der VAR, ein Vertreter des Sowjetkonsuls, der Armenische Erzbischof, Vertreter der Syrischen Jakobitischen Kirche und Vertreter des Großmufti von Syrien, sondern auch einige tausend Araber eingefunden. Die Straße zum Patriarchat war mit den schwarz-weiß-roten Fahnen der VAR geflaggt und illuminiert; vor der Kathedrale applaudierten „einige zehntausende Araber". „Nach kurzem Gottesdienst" — die Kürze wird auch bei dem Sonntagsgottesdienst in Damaskus von den Russen hervorgerufen — „gedachten beide Patriarchen der jahrhundertealten engen Bande zwischen Antiochien und Moskau (anläßlich der Teilnahme des Patriarchen Gregor IV. von Antiochien an dem 300-jährigen Jubiläum der Zarenfamilie 1913 hatte der heutige russische Patriarch von diesem die Bischofsweihe empfangen) sowie der ehrwürdigen Erinnerungen an das Wirken der Apostel Petrus und Paulus in Damaskus." „Möge der apostolische Eifer des ehemaligen Christusverfolgers Saulus, der durch seine Bekehrung in Damaskus zu dem flammenden Völkerapostel Paulus wurde, uns ein ständiges Beispiel für unseren Dienst sein." Man erflehte Gottes Segen für „die Einigung der Kirchen, damit durch deren segensreiche Wirkung die zertrennte Menschheit den Weg zu Frieden und Wohlstand finden möge!" Auf dem großen Empfang im Patriarchat Damaskus, an dem u. a. auch der Großmufti von Syrien mit seinen Imamen persönlich teilnahm, brachte Patriarch Theodosios Wünsche „für das sowjetische und das arabische Volk und die Völker der ganzen Erde, für den Patriarchen Alexius und die Schwesterkirche von Rußland" aus. Patriarch Alexius dankte für alle Aufmerksamkeit, die er als einen Ausdruck der Liebe des Volkes von Syrien und seiner Kirche für „das russische Volk und die Russische Kirche auffaßte". Dann kam er auf die gesamtchristlichen Fragen:

„Lieber Bruder!

Wir begrüßen mit Freuden Ihre Ankunft in Alexandrien, dem Lande, das von dem Blute des Hl. Apostels Markus und der Märtyrer gerötet ist. Wir begrüßen unseren lieben Bruder, auf den die ROK stolz ist wegen seiner ehrwürdigen Leitung der Kirche und seines starken Glaubens. Wir begrüßen ihn namens der Kirche von Alexandrien, die von alters her die Reinheit des christlichen Glaubens gegen Sektierertum und Ketzerei verteidigt.

... Lieber Bruder, Sie wissen natürlich, wie auch wir, daß Ihre und unsere Berufung Eine ist: die Ausbreitung der Liebe unter den Völkern und die Stärkung der Grundlagen des internationalen Friedens im Bereich unserer geistlichen Tätigkeit. Lassen Sie uns zusammen beten, daß Gott die Tätigkeit der leitenden Männer eines jeden Landes segnen möge zum Wohle der Völker der ganzen Welt; und daß er mit seiner allmächtigen Rechten die Kirche Christi beschütze, uns helfe, die Trennungen zu überwinden und unsere kirchlichen Wege zur Erfüllung seines Heiligen Willens zu lenken ..."

Patriarch Alexius antwortete:

„Eure Seligkeit! Im Herrn geliebter Bruder! Ich freue mich über die Möglichkeit, den Vorsteher der alten Koptischen Kirche mit Augen zu sehen und Eurer Seligkeit das Gefühl tiefer Sympathie wie auch den Dank für die guten Wünsche für die ROK und meine Unwürdigkeit auszusprechen.

Eure Seligkeit, in meiner Person übermittelt die Russische Orthodoxe Kirche der Koptischen Kirche einen warmen Gruß. Als die Theologen unserer Kirche — in tiefem Interesse für die ältere Koptische Kirche — ihre Glaubenslehre untersuchten, kamen sie zu dem Ergebnis, daß sie sich von der Lehre der Orthodoxen Kirche mehr in der Terminologie als dem Wesen nach unterscheidet. Diese wichtige Entdeckung unseres bekannten russischen Bischofs Porphyrios (Uspenski, um 1850; ähnlich auch Fr. Heiler, 1937; Sch.) hat alsbald das Streben zur Gemeinschaft unserer Kirchen — die im Geiste Schwestern sind — geweckt. Seither grüßen wir einander zu den großen christlichen Festen und betätigen andere Formen brüderlicher Gemeinschaft: Wir fühlen, daß wir das kraft einer tiefen geistlichen Notwendigkeit tun.

Aber unser christliches Gewissen, die Verwandtschaft unseres ostchristlichen Geistes, die historische Nähe der Geschicke unserer Völker und Kirchen in der Gegenwart und das Bewußtsein unserer hohen Verantwortung vor den gegenwärtigen allchristlichen und allmenschlichen Aufgaben verleihen uns das Recht, auf engere Annäherung und Gemeinschaft zwischen unseren Kirchen — mit Gottes Hilfe — sogar in nicht ferner Zukunft zu hoffen.

Wenn wir die Wiedergeburt der Völker Afrikas betrachten, meinen wir, daß diese die Koptische und die Orthodoxe Kirche vor die große Aufgabe stellt, ihnen das Licht der Lehre Christi zu bringen, die den Menschen neues Leben spendet, fern von Trennung und Feindschaft.

Lassen Sie uns beten, daß die Göttliche Liebe, die an das Kreuz gegangen ist für die Rettung der Welt, alle christlichen Kirchen zu einer ökumenischen Gebetsgemeinschaft und dogmatischen Einmütigkeit vereinigen möge."

Patriarch Kyrillos wurde zu einem Besuch im Patriarchat Moskau im Jahre 1961 eingeladen.

„Patriarch Kyrill VI. — berichtet Dobrynin — machte einen tiefen Eindruck auf die Anwesenden. Er ist ein hochgewachsener kräftiger Greis mit graumeliertem Bart, mit klarem geraden Blick, bescheiden, einfach, aber durch große geistliche Erfahrung weise geworden. Er ist ein demütiger Mönch, aber hinter dieser äußeren Bescheidenheit spürt man den starken Willen des geistlichen Führers, der die Zügel der kirchlichen Leitung fest in Händen hält. Nach den Voraussetzungen der Koptischen Kirche ist das natürlich; denn der Patriarch befaßt sich nicht mit Verwaltungsgeschäften, sondern mit der geistlichen Ernährung (Pastorierung) der Herde, mit der Bewahrung der kirchlichen Glaubenslehre. Bis heute wird der koptische Patriarch entsprechend alter Tradition aus den angesehen-

sten Mönchen der alten koptischen Klöster — nicht über dem Rang eines Archimandriten — gewählt. Aus der Reihe der Bischöfe wird der koptische Patriarch niemals gewählt, trotz Versuchen, diese Wahlordnung zu ändern und den Patriarchen aus den Bischöfen und Mitgliedern der Synode zu wählen ... Die Verwaltungsfunktionen werden hauptsächlich von weltlichen Personen ausgeübt."

Im Koptischen Institut in Kairo — das 1954 gegründet wurde mit der Bestimmung, für die zahlreichen Fragen der koptischen Existenz und Kultur in drei Abteilungen: Akademisch — Praktisch — Sozial, ausbildend und helfend zu fungieren, und Kurse, Bücher und ein Bulletin herausgibt — fand vor der zahlreich versammelten koptischen Geistlichkeit und Studentenschaft ein Gespräch statt, in dem der Präsident des Russischen Kirchlichen Außenamtes, Bischof Nikodim, unter mehrfachem Beifall erklärte: „Die Koptische und die Russische Kirche stehen einander sehr nahe; es ist anzunehmen, daß die Zeit kommt, wo sie sich in der Einen Heiligen Katholischen (russ.: Ssobornaja) und Apostolischen Kirche vereinigen werden." Die berühmte Alexandrinische Bibliothek, die, im Besitz des Orthodoxen Patriachats, 1952 ihr 1000-jähriges Jubiläum feierte und in ständigem Schriftenaustausch mit dem Patriarchat Moskaus steht, ferner mehrere griechische und syrische Kirchen, Klöster, Schulen und kirchliche karitative Anstalten in und um Alexandrien und Kairo wurden von den russischen Gästen ebenfalls besichtigt.

In Damaskus und Beirut sollten die Ovationen der arabischen Bevölkerung sich noch steigern. Bereits auf dem Flugplatz in Damaskus hatten sich mit Patriarch Theodosios VI. „von Antiochien und dem ganzen Osten", in Begleitung von 8 Metropoliten und 3 Bischöfen, nicht nur der Finanzminister des Syrischen Gebietes der VAR, ein Vertreter des Sowjetkonsuls, der Armenische Erzbischof, Vertreter der Syrischen Jakobitischen Kirche und Vertreter des Großmufti von Syrien, sondern auch einige tausend Araber eingefunden. Die Straße zum Patriarchat war mit den schwarz-weiß-roten Fahnen der VAR geflaggt und illuminiert; vor der Kathedrale applaudierten „einige zehntausende Araber". „Nach kurzem Gottesdienst" — die Kürze wird auch bei dem Sonntagsgottesdienst in Damaskus von den Russen hervorgerufen — „gedachten beide Patriarchen der jahrhundertealten engen Bande zwischen Antiochien und Moskau (anläßlich der Teilnahme des Patriarchen Gregor IV. von Antiochien an dem 300-jährigen Jubiläum der Zarenfamilie 1913 hatte der heutige russische Patriarch von diesem die Bischofsweihe empfangen) sowie der ehrwürdigen Erinnerungen an das Wirken der Apostel Petrus und Paulus in Damaskus." „Möge der apostolische Eifer des ehemaligen Christusverfolgers Saulus, der durch seine Bekehrung in Damaskus zu dem flammenden Völkerapostel Paulus wurde, uns ein ständiges Beispiel für unseren Dienst sein." Man erflehte Gottes Segen für „die Einigung der Kirchen, damit durch deren segensreiche Wirkung die zertrennte Menschheit den Weg zu Frieden und Wohlstand finden möge!" Auf dem großen Empfang im Patriarchat Damaskus, an dem u. a. auch der Großmufti von Syrien mit seinen Imamen persönlich teilnahm, brachte Patriarch Theodosios Wünsche „für das sowjetische und das arabische Volk und die Völker der ganzen Erde, für den Patriarchen Alexius und die Schwesterkirche von Rußland" aus. Patriarch Alexius dankte für alle Aufmerksamkeit, die er als einen Ausdruck der Liebe des Volkes von Syrien und seiner Kirche für „das russische Volk und die Russische Kirche auffaßte". Dann kam er auf die gesamtchristlichen Fragen:

„Wir erleben jetzt eine Zeit, in der die Welt einerseits durch einen tiefen Abgrund von Mißtrauen und Feindschaft geteilt ist, aber andererseits die Menschen aller Länder die Einigung eifrig suchen. In einer solchen Zeit erhalten die Einigung unserer Kirchen und die Freundschaft der Völker eine besondere Bedeutung. Für uns Kirchenleute ist es besonders nützlich, unmittelbare Bande zu unterhalten und zu entwickeln, um durch das Beispiel unserer Einheit und brüderlichen Beziehungen den getrennten Völkern zu helfen, einen Weg zu Frieden und Zusammenarbeit zu finden.

Nach einigen Anzeichen zu urteilen, naht sich die Zeit der Erfüllung des Gebetes ‚für die Vereinigung aller'; denn eine immer größere Zahl von Christen beginnt, die gegenwärtige Spaltung der Welt und deren Konsequenzen als eine Folge ihrer Trennungen einzuschätzen.

Das Bewußtsein der Schuld an dieser Trennung führe viele Christen zu dem Schlusse, daß die Anwendung der Stärke kein christlicher Weg ist und daß das einzige Mittel zur Überwindung der Feindschaft die Liebe ist. Deshalb suchen sie Annäherung mit den östlichen Christen und wollen nicht, daß die Menschheit in den Abgrund eines neuen Weltkrieges gestürzt wird.

Es gibt aber auch andere Christen im Westen, die gegenüber dem Osten die Politik der Stärke und Abschreckung gutheißen und sich sogar entschlossen zeigen, diese Stärke zum Schutze der christlichen Zivilisation gegen den Osten zu kehren.

... Wir sind überzeugt, daß es zweckmäßig wäre, irgendein gesamtchristliches Forum zur Beurteilung dieser wichtigen Aufgabe unserer Zeit (der Befriedung der Menschheit) zu errichten im Geiste völliger Freiheit von allen weltlichen Einflüssen.

Wir sind auch überzeugt, daß im Namen des Friedens Christi die Christen des Ostens und des Westens sich vereinigen können."

Man kann die Frage aufwerfen, ob mit dem Wort „irgendein gesamtchristliches Forum" an den Ökumenischen Rat der Kirchen, an die Prager Allchristliche Friedenskonferenz, etwa auch an das Ökumenische Vatikanische Konzil mit seinem Gegenprojekt einer Panorthodoxen Synode gedacht ist? Wahrscheinlich sind sie alle – je nach ihrer Entwicklungsfähigkeit – als Ansätze dazu verstanden.

Über den Besuch im Patriarchat Antiochien in Damaskus – mit einigen weiteren Empfängen und mit Besichtigungen von Klöstern und einer kirchlichen Mittelschule, welcher das Patriarchat Moskau ein Laboratorium geschenkt hatte – wurde ein gemeinsames Kommuniqué im gleichen Geiste wie das von Alexandrien herausgegeben, das die Bestrebungen beider Kirchen „zum Wohl und zur Ehre der Weltorthodoxie" zusammenfaßt in dem Urteil:

„Es erscheint uns inmitten der Angst und Zertrennung der gegenwärtigen Menschheit selbstverständlich, daß man die Orthodoxe Kirche als eine große friedenstiftende Kraft anerkennt."

Seit 1960 befindet sich in Damaskus auch das Syrische-Jakobitische Patriarchat. Der neue Patriarch Jakob, bis 1958 syrischer Metropolit von Libanon, verlegte es dorthin „vielleicht wegen der Nachbarschaft des Orthodoxen Antiochenischen Patriarchats Damaskus, zur gemeinsamen Abschirmung gegen den Katholizismus, dessen Propaganda in Syrien stark ist". Das Orthodoxe und das Syrische Patriarchat in Damaskus stehen in ständiger Gemeinschaft durch Besuche, wechselseitige Anwesenheit bei Festgottesdiensten und Grußaustausch.

Einige Mitglieder der russischen Delegation besuchten Patriarch Jakob.

„Das Syrische Patriarchat ist wie alle nicht-orthodoxen östlichen Patriarchenresidenzen nach Einem Plan gebaut": ein Eingang führt von der Straße in den Innenhof, dort steht auf der einen Seite die Patriarchatskirche, daneben das Gebäude mit den Gemächern des Patriarchen, häufig mit bedecktem Galeriezugang zur Kirche. Patriarch Jakob „46 Jahre

alt, energisch, von starkem Charakter, intelligent und gebildet", spricht englisch, schrieb mehrere Werke, arabisch, über die Geschichte der Syrischen Kirche, mit dem Ziel, „das Alter der Kirche und ihre Treue zu den apostolischen Satzungen sowie die Würde ihrer Herde zu zeigen".

Der Stellvertreter des Russischen Patriarchen, Metropolit Pitirim, richtete Begrüßungsworte an den Syrischen Patriarchen:

„Der Heiligste Patriarch Alexius grüßt Eure Heiligkeit und wünscht Gesundheit und Blüte Ihrer Kirche. Es ist das Bestreben und der Wunsch unseres Patriarchen Alexius und der ROK, in Frieden und Liebe mit allen christlichen Konfessionen zu leben. Wir Christen haben jetzt Einen Weg — des Friedens und der Liebe, und getrennt zu sein ist für uns nicht nützlich." Patriarch Jakob „betonte, daß sich die Syrische Kirche zu den orthodoxen Christen wie zu Brüdern verhält; mit dem Patriarchat Antiochien steht es in den besten Beziehungen und hat brüderliche Gemeinschaft; es bereitet uns Freude, von der ROK zu hören und von ihrer Blüte; denn die westliche Propaganda sagt viel Schlechtes. Wenn aber die verehrten Hierarchen uns selber erzählen, so glauben wir ihren Worten". Anschließend berichtete er auf Bitten bereitwillig über die Syrische Kirche. Von ihren etwa 1,5 Millionen Gläubigen leben 1 Million in Indien — dort 15 Bischöfe und 1400 Kirchen —, ½ Million in Syrien, Libanon, Türkei, Jordanien, Irak, Amerika. Bei den Gotteshäusern unterhält man Gemeindeschulen, besonders viele kirchliche Schulen sind in Indien; ein Priesterseminar befindet sich in Mosul, Irak. Die Syrische Kirche hat viele Klöster, z. T. sehr alte, aus dem 4. Jh., z. B. das St. Markus-Kloster in Jerusalem an der Stätte des Abendmahls Jesu mit seinen Jüngern, dort fand man syrische Inschriften von vor 400. Der Patriarch übergab den russischen Gästen Bücher über die Geschichte der Syrischen Kirche, ein Buch mit Predigten und Erläuterungen kirchlicher Gesetze, das er verfaßt hat.

1959 „besuchte der Syrische Patriarch Jakob die Koptische Kirche und wurde feierlich empfangen. Zwischen diesen Kirchen besteht ein geringer Unterschied, hauptsächlich in den Zeremonien". „Alle östlichen Kirchen: die Syrische, Koptische, Armenische und Äthiopische, haben Gebetsgemeinschaft miteinander. Sie sind eins, wie die orthodoxen Kirchen es sind. Früher waren die Verbindungen viel enger: man tauschte Priester und Mönche aus, z. B. wurden koptische Mönche zu syrischen Bischöfen berufen".

Der Besuch im Syrischen Patriarchat zeigte „den heißen Wunsch der Syrischen Kirche zur Vereinigung mit der Orthodoxie und die Bereitschaft zur Zusammenarbeit mit der ROK. Patriarch Jakob nahm mit großem Dank die Einladung des Patriarchen Alexius nach Moskau als Gast der ROK an; und wir sprechen die feste Hoffnung aus, daß dieser Besuch der weiteren Annäherung unserer Kirchen dienen möge, deren Anfang in Damaskus gelegt wurde ..."

Auch mit der Armenischen Kirche in Syrien wurden Verbindungen hergestellt. Sie hat in Damaskus eine Kolonie von etwa 8000 Menschen. Der armenische Erzbischof von Damaskus, Schawarsh, machte Patriarch Alexius einen kurzen Besuch, und auch er nahm an einem Ehrenempfang teil.

In Beirut nahmen einige Begleiter des russischen Patriarchen, darunter auch die beiden Professoren Uspenski und Dobrynin, an der 80jährigen Geburtstagsfeier des armenischen Patriarchen in der Türkei, Garenin Chatschaturjan, teil, „die — mit dem Segen des Patriarchen — Katholikos Wasgen in Sowjetarmenien, Etschmiadsin — in der ganzen armenischen Kirche gefeiert wird, wegen der großen Verdienste des Jubilars für die Kirche und das armenische Volk, insbesondere während des türkischen Blutbades, wo er, als Volksheld verehrt, viele Armenier rettete". In der Festrede wurde u. a. erwähnt, daß Garenin ein Gelehrter und Philologe sei, der Übersetzungen des Alten und Neuen Testaments in die armenische Umgangssprache und Untersuchungen alter Handschriften von großer Bedeutung für die Armenische Kirche geliefert habe; durch Gebete und Ratschläge

habe er das armenische Volk erzogen. Die russischen Gäste wurden bei der armenischen Feier stürmisch begrüßt und hoch geehrt.

In Beirut wiederholten sich die arabischen Huldigungen — mit Einschluß der Schulkinder. Der antiochenische Metropolit von Beirut brachte die Freude „nicht nur der Orthodoxen, sondern auch des ganzen Volkes von Libanon" über den Besuch des russischen Patriarchen zum Ausdruck; dem schloß sich der Premierminister an. Zu den Empfängen waren die Mitglieder des Ministerrates, das Diplomatische Korps, ferner wieder Vertreter anderer Kirchen: Armenier, Jakobiten, Evangelische geladen; aber die Anwesenheit von Katholiken hat sich auf syrischem und palästinensischem Boden offenbar nicht wiederholt. In der Patriarchatskathedrale zelebrierte der Russische Patriarch mit dem libanesischen und russischen Klerus den Gottesdienst, der vom Beiruter Radio übertragen wurde. Zusammen mit dem Premierminister wohnten die russischen Gäste der Grundsteinlegung eines Hospitals bei, für das die Russische Kirche eine medizinische Ausstattung zu stiften beabsichtigt. Man besichtigte dann weitere Klöster, Unterrichts- und Wohltätigkeitsanstalten. Es wiederholten sich ähnliche Ansprachen wie in Damaskus. In Beirut fand auch eine Konferenz orthodoxer arabischer Jugend des Libanons mit den russischen Gästen unter Leitung des Bischofs Nikodim statt. Beim Abflug waren außer den Kirchenvertretern auch der Ministerpräsident, die Minister, der Stadtgouverneur und andere offizielle Persönlichkeiten anwesend. Vor der Besteigung des Flugzeuges nahmen der libanesische Ministerpräsident und Patriarch Alexius unter den Klängen eines Marsches eine Ehrenparade ab.

„Jerusalem! Welches christliche Herz spürt nicht ein heiliges Zittern bei der Erwähnung dieser Heiligen Stadt!" so beginnt das folgende Kapitel des russischen Reiseberichtes. Nun tritt zunächst die Pilgerfahrt in ihre vollen Rechte. Nachdem die russischen Gäste auf dem Jerusalemer Flugplatz von zwei Erzbischöfen des Patriarchats Jerusalem, den Persönlichkeiten der Jerusalemer Mission der ROK, dem Stadtgouverneur und anderen öffentlichen Persönlichkeiten des jordanischen Teiles der Stadt begrüßt waren, begann sofort der Weg zum Hl. Grabe, zunächst in den Autos, denen auf den Jerusalemer Straßen von Griechen und Arabern, Armeniern, Äthiopiern, Kopten und Russen applaudiert wurde. Vertreter der Bruderschaft vom Hl. Grabe, der Armenischen, Äthiopischen, Koptischen, Jakobitischen und Anglikanischen Kirchen brachten offizielle Willkommensgrüße dar. Dann verließ man die Wagen; der Weg zum Hl. Grabe wurde zu Fuß beschritten. An der Spitze gingen orientalische Leibwächter, die mit ihren Stäben rhythmisch auf die Pflastersteine stießen. Am Eingang des Patriarchatsgebäudes fand die Begrüßung des Patriarchen von Moskau durch den Patriarchen von Jerusalem mit einem Kusse statt. Die Fotoaufnahme hiervon, die der Bedeutung des Augenblickes gerecht wird, zeigt eine Begegnung von verhaltener Innigkeit. Beide Patriarchen setzten den Weg zum Hl. Grabe gemeinsam fort. Den vollen Ornat legte Patriarch Alexius in der Grabeskirche an; aber bei dem Eintritt zum Gebet in der Grabstätte des Herrn nahm er die Mitra ab. Bei der Stätte der Auferstehung Christi beugten die übrigen Glieder der Delegation ihre Knie zum Gebet. Die Ansprache des Patriarchen Alexius in der Grabeskirche von Jerusalem gipfelte in dem Satz:

„Wir beten für die volle Einheit in Liebe unserer orthodoxen Landeskirchen und darum, daß die von der Orthodoxie losgerissenen Brüder zu uns zurückkehren möchten!"

Waren damit die Unierten vom byzantinischen Ritus oder die „heterodoxen Ostkirchen" oder auch die übrigen christlichen Gemeinden gemeint? — Am Nachmittag fanden sich zum Empfang im Thronsaal des Jerusalemer Patriarchats Vertreter der Armenischen, Jakobitischen, Äthiopischen, Koptischen und Anglikanischen Kirchen ein.

An den folgenden Tagen besuchen die Pilger die Stätten der Heiligen Geschichte: Bethlehem, den Jordan, Bethanien, Gethsemane, Golgatha und wieder die Grabes- und Auferstehungskirchen. Man liest die Abschnitte des Evangeliums und singt die altüberlieferten Hymnen und Rezitative, welche, wie der Chor im antiken Theater, das Geschehen aufnehmend und ausdeutend begleiten. Man versenkt ein Kreuz in den Jorden, um dann die russischen Pilger mit dem Jordanwasser zu besprengen. Dann schöpfen alle Russen Jordanwasser für die Heimat. Besonders wird auch die — traditionsgemäße — Grabesstätte der Gottesmutter in Gethsemane erwähnt, wo „die von allen Enden der Ökumene versammelten Jünger den Reinsten Leib der Mutter unseres Herrn begruben". In dieser Bemerkung ist eine deutliche Abgrenzung gegen die neuen römischen Mariendogmen enthalten, die seit 1954 ihr Zentrum in den katholischen Stätten der Marienverehrung bei Ephesus (Panaja Kapolü) gefunden haben.

An einem Mittagessen des Patriarchen Benedikt zu Ehren der russischen Gäste nahmen auch der Stadtgouverneur von Jerusalem und der Polizeidirektor sowie der griechische Konsul teil. Beide Patriarchen unternahmen einen Ausflug nach Amman, wo Patriarch Alexius dem König Hussein und dem Premierminister von Jordanien seinen Besuch machte. Der arabische König Hussein ließ dem Patriarchen eine Auferstehungsikone aus Perlmutter überreichen.

Schließlich konnte die russische Delegation mit den beschafften Visen auch die Jerusalemer Mission der ROK im Israelischen Teil der Stadt aufsuchen. Sie war 1847 als ein gesamtorthodoxes Zentrum gegründet worden, nachdem Ende des 17. Jh. die Hl. Stätten von Jerusalem in den Besitz der Katholischen Kirche übergegangen waren und seit Anfang des 19. Jh. die katholische und die evangelische Mission in Palästina sich sehr rührig zeigten (bereits 1841 war ein anglikanisch-preussisches Bistum Jerusalem geschaffen worden, das in der heutigen evangelischen deutschen Propstei Jerusalem weiterlebt). Die Russische Geistliche Mission von Jerusalem hatte nach dem zweiten Weltkrieg ihre Tätigkeit — Vertretung der ROK beim Orthodoxen Patriarchat Jerusalem; Pflege religiöser Beziehungen im breitesten „ökumenischen" Rahmen; Unterstützung der russischen Pilger — wieder aufgenommen. Bischof Nikodim, vor zwei Jahren noch Leiter dieser Mission, hielt dort eine Ansprache, in der er „die große Verantwortung der Christen und der an Gott gläubigen Menschen überhaupt vor Gott und vor dem Nächsten" betonte und zur Einigung, besonders der beiden orthodoxen Schwesterkirchen, aufforderte. Der Sekretär des Religionsministers des Israelischen Staates gab zu Ehren des hohen russischen Gastes einen Empfang, an dem der Direktor der christlichen Abteilung des Religionsministeriums und Vertreter der christlichen Konfessionen u. a. teilnahmen.

Mit einer nächtlichen Liturgiefeier in der Grabeskirche schloß die Jerusalemer Pilgerfahrt wiederum ähnlich wie sie begonnen hatte. „Was durch den Heiligsten Patriarchen Alexius zur Stärkung der brüderlichen Bande mit den heterodoxen Kirchen des Ostens getan wurde, läßt sich schwer beschreiben. Die Bedeutung des

Besuches bei den Bruderkirchen des Ostens war gewaltig und nur die Geschichte wird diese Pilgerfahrt des Hauptes der ROK recht würdigen (M. Dobrynin)."

Der zweite Höhepunkt der „heiligen Reise" — wie die Griechen eine Pilgerfahrt nennen — war zweifellos der anschließende Besuch bei dem Ökumenischen Patriarchen von Konstantinopel, der, wie glaubhaft bezeugt ist, persönlich diese Begegnung seit Jahren gewünscht hat. Der äußere Rahmen in dem unansehnlichen Patriarchatsgebäude am Goldenen Horn war freilich ein bescheidenerer als in den arabischen Staaten Ägypten, Syrien, Libanon und Jordanien. Aber das Bewußtsein der historischen Bedeutung dieses ersten Besuches eines russischen Patriarchen in „Byzanz/Konstantinopel" war auf beiden Seiten lebendig und drängte nach Ausdruck. Die seit dem zweiten Weltkrieg aufgetretenen jurisdiktionellen Spannungen hatte man — nach den russischen Konzessionen Ende der 50er Jahre in bezug auf die Konstantinopel unterstehende Finnische Orthodoxe Kirche — für die Polnische Orthodoxe Kirche offenbar zurückstellen können, wie aus den kommentarlosen Nachrichten der Istanbuler kirchlichen Presse (Ap. Andreas, 5. 4. 61) über die — früher von Konstantinopel angefochtene — polnische Hierarchie russischer Provenienz zu schließen ist.

Die Feierlichkeit der gemeinsamen Zelebration des Weihnachtsgottesdienstes (in Istanbul wie in Athen nach dem neuen, westeuropäischen Stil begangen) in der ehrwürdigen Patriarchatskirche durch die beiden Häupter des „Zweiten" und des „Dritten Rom", welche beide Meister des streng geformten „majestätischen" Gottesdienstes — als einer irdischen Repräsentation des himmlischen Jerusalem — sind, war gewiß in der ganzen Christenheit unübertroffen. Die Weihnachsbotschaft des Patriarchen Athenagoras an die orthodoxen Christen von Konstantinopel wurde verlesen, in der er auf seine kirchlichen Einigungsbemühungen seit 1959 hinweist und dankbar das Echo aus dem „Älteren Rom" sowie die erstmaligen Besuche der Häupter der Anglikanischen und der Russischen Kirche im Ökumenischen Patriarchat erwähnt.

„Diese direkten und indirekten Begegnungen und Kontakte bezeugen, daß die Kirchen angefangen haben, aus ihrer Isolierung herauszutreten, zu der die unentschuldbare Unversöhnlichkeit von Jahrhunderten sie verurteilt hatte, und einander als Schwestern zu begegnen. Es ist tröstlich, daß dieses gute Vorgehen der führenden Männer Verständnis und bereitwillige Zustimmung bei dem Christenvolke findet."

Es folgten wechselseitige, überaus herzliche Begrüßungsansprachen des russischen Gastes und des griechischen Gastgebers, in denen beide der „mütterlichen Fürsorge der Kirche von Konstantinopel" (so Patriarch Alexius) bei der Christianisierung Rußlands (988) und der Errichtung des russischen Patriarchats (1589) gedachten.

Die Anrede des Ökumenischen Patriarchen, die er von der geöffneten „Schönen" oder „Königlichen" Mitteltür der Bilderwand aus an den russischen Gast richtete, lautete, in dem reichen und zugleich protokollarisch genau abgewogenen byzantinischen Stil, der aber im Munde des Patriarchen Athenagoras auch der tiefen persönlichen Überzeugung deutlichen Ausdruck zu geben vermag:

Seligster, Heiligster und in Christus sehr geliebter Bruder!

Mit großem Verlangen haben wir mit unserer ehrwürdigen Hierarchie und dem Volk Eure sehr ersehnte und teure, verehrungswürdige Seligkeit erwartet und empfangen Sie jetzt mit jubelndem Herzen in diesem heiligen Gotteshaus. Wir begrüßen Sie, den würdigen und verehrten Vorsitzenden der Heiligsten Orthodoxen Kirche Rußlands."

Er fuhr fort:

„... In ihrer Geschichte hat Ihre Heiligste Kirche eine Glaubensblüte und eine nachahmenswerte Höhe christlichen Lebens und geistlicher Fruchtbarkeit, auch Festigkeit und Ruhm und den (Märtyrer-)Kranz erlangt. Sie hat eine ganze Reihe von Frommen, Bekennern und Märtyrern des Glaubens hervorgebracht, eine Zierde der Heiligentafel der Orthodoxen Kirche ...

In dieser ihrer Selbständigkeit (seit 1459 bzw. 1589; Sch.) bewahrt die Russische Orthodoxe Kirche zugleich die Einheit des Glaubens im Bande des Friedens (Eph. 4, 3; Sch.) mit allen Heiligen Orthodoxen Kirchen Gottes und insbesondere mit unserer, der Mutter, der Heiligen Großen Kirche Christi (von Konstantinopel). Jetzt wird sie gelenkt von Eurem von Gott gestärkten hohen Haupte in tiefer Einsicht, erleuchtetem Verstand, langjähriger Erfahrung und unerschütterter Glaubenshingabe ..."

Ob die beiden Patriarchen, umgeben von den mitzelebrierenden zahlreichen griechischen und russischen Hierarchen und beim Gesang der griechischen und russischen Chöre — was alles sozusagen den Hofstaat Christi darzustellen hatte — in der bescheidenen jetzigen Patriarchatskirche im Phanar sich der Wünsche erinnerten, die noch 1915 im Zarenhause lebendig waren: Istanbul zu erobern und die „Göttliche Liturgie" wieder in der damals zur Moschee „entwürdigten" Hagia Sophia zu feiern? Es versteht sich, daß solche Absichten eine freundschaftliche Beziehung zwischen den beiden Kirchen damals verhinderten. So hat auch die griechische Orthodoxie an der 300jährigen Jubiläumsfeier der Romanows 1913 nicht teilgenommen.

Nun befanden sich Patriarch Alexius, der Moskauer Aristokrat (geb. 1877), und der noch unter türkischer Herrschaft, in der nordgriechischen Stadt Janina geborene Patriarch Athenagoras (1886), der Jahrzehnte lang als Primas der griechischen Kirche von Amerika die amerikanische Staatsbürgerschaft besessen hatte, in einer äußerlich vergleichbaren Lage: Die Hauptkathedralen beider Patriarchate waren Museen geworden im Staatsbesitz unter nichtchristlichen Regierungen, die zeitweise nicht willens oder nicht in der Lage waren, den Kirchen auch nur den in der Verfassung vorgesehenen begrenzten Lebensraum wirksam zu sichern.

Aber diese beiden Regierungen, die Türkei und die Sowjetunion, hatten das für richtig gehalten, was früher nicht möglich gewesen war: einer freundschaftlichen Begegnung zwischen den Häuptern der Russischen Orthodoxen Kirche und dem Ökumenischen Patriarchat Konstantinopel die Wege zu ebnen. Der dem Sowjetflugzeug auf dem türkischen staatlichen Flugplatz entsteigende hohe kirchliche Gast war von den türkischen Behören mit besonderer Zuvorkommenheit behandelt worden — ebenso wie vorher in Ägypten, Syrien, Libanon, Jordanien und später in Griechenland. Auch in Istanbul stattete der russische Patriarch Höflichkeitsbesuche im Stadthause ab.

Aber wichtiger: Patriarch Alexius begegnete dem an Jahren jüngeren Patriarchen Athenagoras mit gleichbleibender vollkommener Ehrerbietung — wie auch früher regelmäßig in den schriftlichen kirchlichen Festgrüßen — als dem Ökumenischen Patriarchen der Griechischen Mutter-Kirche, aus der Rußland vor fast 1000 Jahren die christliche Taufe empfangen und vor fast 400 Jahren in die kirchliche Selbständigkeit „entlassen" worden sei. Demgegenüber ist die Nichterwähnung des vollen Konstantinopeler Patriarchentitels in Moskauer Tageszeitungen, wie im Westen vermerkt wurde, ohne sachliche Bedeutung. Der jugendliche „Außenminister" des Moskauer Patriarchen, Bischof Nikodim, gab

vor Reportern Istanbuls den zweifellos zutreffenden Kommentar: Die Russische Orthodoxe Kirche achte den Ehrenseniorat des Patriarchats Konstantinopel; sie sei aber in der Lage, ihr eigenes Wort zu sprechen. Das bezog sich gemäß der ihm gestellten Frage zunächst auf die Beziehungen zum Vatikan, gilt aber – wie die jüngste Entwicklung gezeigt hat – auch für die orthodox-protestantischen ökumenischen Beziehungen.

Es ist noch zu vermerken, daß in Istanbul und später auch in Athen die Theologische Hochschule bzw. Theologische Fakultät Gelegenheit zu Gesprächen mit den russischen Theologen aus der Begleitung des Patriarchen Alexius bekam und daß eine baldige Entsendung griechischer Gastprofessoren nach Rußland angebahnt wurde (persönliche Mitteilung aus Athen. Sch.).

In Athen, wo die Pilgerfahrt am 26.–29. Dezember ihren Abschluß fand, wurde der russische Patriarch von dem Primas der Kirche von Hellas, Erzbischof Theoklet, im Festabendgottesdienst in der Metropolis-Kirche nach gemeinsamem griechischen und russischen Gesang der Gebete und Hymnen mit einer Ansprache von klassischer Klarheit und großer Herzenswärme begrüßt:

„Eure Seligkeit!

Mit tiefer Freude und jubelnden Geistes empfangen wir in dieser hochwürdigen Kathedrale Eure geliebte und sehr ersehnte Seligkeit und die verehrte Begleitung. Wir rufen Ihnen im Namen unserer Hl. Synode, des würdigen Klerus und der frommen Gemeinde das ‚Willkommen!' zu. Schon während dieser frommen Reise haben wir das Dankgebet zu dem in der Dreieinigkeit von uns verehrten Gotte emporgesandt, der die Pilgerfahrt Eurer Seligkeit zu den heiligen, von Gott beschrittenen Stätten und zu den alten, ehrwürdigen Patriarchaten der orientalischen Orthodoxie und insbesondere zu dem Ökumenischen Patriarchat, welches diese anführt, freundlich gesegnet hat. Von dorther, auf den Spuren des großen Völkerapostels sind Sie glücklich in diese berühmte Stadt gekommen und stehen in diesem Augenblick unterhalb des heiligen Felsens des Areopag, von dem, wie von einer ewigen Kanzel, die ehrwürdige apostolische Predigt von dem ‚Unbekannten Gott' an die Enden der christlichen Welt getragen wird, wie auch die Botschaft von der Liebe aus dem Munde dieses selben großen Apostels, in dem Brief an die Korinther: ‚Nun aber bleibt Glaube, Hoffnung, Liebe, diese drei; aber die Liebe ist die größte unter ihnen'. Diese drei und am meisten die Liebe verbinden unsere zwei Schwesterkirchen, die Griechische und die Russische, und lehren sie, nicht nur an Christus zu glauben, sondern auch für ihn zu leiden.

So sind wir überzeugt, daß der Besuch Eurer Seligkeit bei den ehrwürdigen Vorsitzenden der Orthodoxen Kirchen den gemeinsamen orthodoxen Glauben stärkt, die christliche Hoffnung belebt und festigt, das Band der Liebe, der Sympathie und der Zusammenarbeit zwischen den orthodoxen Schwesterkirchen unauflöslich knüpft und deren Einheit unzerreißbar macht. So führt er auch der Welt die Größe unserer einen heiligen katholischen Orthodoxen Kirche ins Bewußtsein und vor Augen ... Sie ist geeint unter der heiligsten Kirche von Konstantinopel, welche den kanonischen ‚Ehrenseniorat' (tá kanoniká ‚presbeía tês timês') empfangen hat. Diese Einheit ist bestimmt, eine wichtige Rolle in der heutigen Welt zu spielen, in einer Epoche, da es scheint, daß der Wind der Einheitsliebe in die Segel der verschiedenen Kirchen Christi zu wehen begonnen hat ... Wir sind voll Hoffnung, daß dieser Besuch geschehen möge zur Stärkung der Einheit, Mehrung der Liebe und Förderung der Zusammenarbeit der Heiligsten Orthodoxen Kirchen in den gesamtorthodoxen und gesamtchristlichen Fragen, zum Wohle unserer Einen Orthodoxen Kirche und der ganzen Welt, zur Ehre unseres Herrn Jesus Christus ..."

(Mancher Teilnehmer der Feier mag sich auch daran erinnert haben, daß die Russische Orthodoxe Kirche der Kirche von Hellas nach der Befreiung Griechen-

lands bereits 1833 die Anerkennung erteilen konnte, die von Konstantinopel erst 1850 gegeben wurde.)

Patriarch Alexius von Moskau antwortete auf russisch:

„Diese Begegnung mit Eurer Seligkeit erfüllt mein Herz mit andächtiger Freude ... Wir sind tief bewegt von den Kundgebungen, mit denen das orthodoxe Volk von Hellas die Vertreter der Russischen Kirche empfängt. Wir deuten diese Kundgebungen als einen Ausdruck unserer geistlichen Bruderschaft, unserer Verwandtschaft in Christus, unserem Heiland. Solche Berührungen zwischen orthodoxen Kirchen tragen dazu bei, daß wir in strahlendem Lichte die Einheit der Kirche Christi wahrnehmen, welche zu jeder Zeit und an allen Orten ihren Glauben bekennt und, obwohl über die ganze Welt verstreut, dennoch, sozusagen, ein einziges Haus bewohnt. Die Einheit der Heiligen Kirchen Gottes gewinnt in unseren Tagen eine besondere Bedeutung. Diese Einheit ist unentbehrlich für das große Werk der Versöhnung, zu dem alle Christen von dem Herrn selbst berufen sind. Es ist ihre Pflicht, von der geistlichen und moralischen Höhe der Kirche einen wirksamen Beitrag für die Wiederherstellung eines gesegneten Friedens zu leisten.

Wir kennen den Reichtum der Frömmigkeit und der theologischen Weisheit der Kirche von Hellas. Unsere Kirchen sollten zusammenarbeiten und einander helfen zur Entfaltung der theologischen Wissenschaften. In der heutigen Epoche ereignen sich bereits fruchtbringende Kontakte zwischen ihnen ..."

Hieran anknüpfend gab Patriarch Alexius bei seinem Toast auf dem Abendempfang des griechischen Gastgebers einen Hinweis auf die Bedeutung der panorthodoxen Einigungsbewegung für die Annäherung zwischen der Orthodoxie und den beiden großen Konfessionen des Westens:

„.... Wir wünschen, daß die Einheit unserer Kirchen nicht beschränkt bleibe allein auf die Gebete und die heiligen Kanones, sondern sich entfalten möge zu wissenschaftlichen und kirchlichen Kontakten und vielfachem Austausch beider Kirchen. Diese Kontakte mögen viel beitragen zu dem Werke der Annäherung zwischen den Orthodoxen Kirchen und dem Christentum des Westens..."

Im gleichen Sinne wies Erzbischof Theoklet noch einmal auf die Struktur dieser orthodoxen Einigungsarbeit hin: unter der Führung des Ökumenischen Patriarchats Konstantinopel und im Geiste der orthodoxen Tradition:

„... Wir glauben, daß die kritischen historischen Augenblicke, die wir durchleben, die Einigung der orthodoxen geistlichen Kräfte und die engste Zusammenarbeit aller Orthodoxen Schwesterkirchen unter dem Haupte der großen Kirche von Konstantinopel, als der Vorsitzenden, nahelegen, um wirksam an die Lösung der großen gesamtorthodoxen und gesamtchristlichen Probleme der Gegenwart, entsprechend der Orthodoxen Überlieferung (Tradition) zu gehen. Wir sind gewiß, daß diese Fundamente der Zusammenarbeit schon in den Besprechungen Eurer Seligkeit mit dem Allheiligsten Ökumenischen Patriarchen Athenagoras und den anderen Heiligsten Patriarchen gelegt wurden ..."

Nach Besichtigungen, u. a. der 1957 gegründeten orthodoxen „Diakonissenanstalt der Apostolischen Diakonie", welche Sozialarbeiterinnen und Krankenschwestern ausbildet, und nach einer Theologenkonferenz wurde ein gemeinsames Kommuniqué herausgegeben:

„Ihre Seligkeiten, die Vorsitzenden der Orthodoxen Kirchen von Hellas und Rußland, sind vom 26. bis 28. Dezember 1960 in Athen zusammengetroffen und haben sich über Themen besprochen, welche das gemeinsame Interesse ihrer beiden Kirchen betreffen. Diese persönliche Begegnung und diese Gespräche, in denen der Geist der Bruderliebe herrschte, bezeugen den unerschütterlichen Glauben beider Kirchen an die Grundlagen der Orthodoxie und deren heilige Bande. Ihre Seligkeiten, die Vorsitzenden, bestätigten ihre Entschlossenheit, mit Gottes Hilfe die Einheit der beiden Kirchen im Dienste des Herrn und zur Ehre Seines Namens weiterhin zu festigen. Nachdem sie freudig diese ihre

Einheit vor dem heiligen Opferaltar bezeugt haben, erblicken sie in dieser Einheit die Bürgschaft für die Verwirklichung ihrer Bemühungen um die Bewahrung des Friedens im Namen Christi und um die Herrschaft der Liebe in der Welt."

Auch Erzbischof Theoklet wurde zu einem Besuch nach Rußland eingeladen.

Einen liebenswürdigen Dank und Appell für christliche Einigung und Befestigung des Völkerfriedens richtete Patriarch Alexius vor seinem Abflug an das orthodoxe griechische Volk — befand er sich ja hier in einer orthodoxen Staatskirche, wie die russische es bis 1917 gewesen war.

Mit dem russischen Botschafter in Athen zusammen flog die kirchliche Delegation — der Patriarch und seine Begleitung — in die Heimat zurück.

Das Athener Kommuniqué wie die Ansprachen des Primas der Kirche von Hellas hatten keinen Zweifel darüber gelassen, welche Bedeutung die griechische Kirchenleitung dem Besuche des Patriarchen Alexius beimaß. Dennoch fand Prof. Alivisatos, der auch in Deutschland wohlbekannte griechische ökumenische Nestor, Anlaß, manchen Kreisen der griechischen Öffentlichkeit und des kirchlichen Lebens zum Vorwurf zu machen, daß sie die Zeichen der Zeit nicht voll erfaßt hätten. Über dem politischen Aspekt, daß die russischen Gäste Bürger der Sowjetunion seien, hätten viele den weitaus wichtigeren kirchlichen Blickpunkt nicht gewonnen: daß der Vorsitzende des bedeutenderen Teiles der Orthodoxen Kirche der jahrhundertelangen innerorthodoxen Trennung ein Ende gemacht und zum erstenmal in der Geschichte das Ökumenische Patriarchat Konstantinopel und die Kirche von Hellas besucht habe. Trotz zeitiger Anmeldung sei der Empfang in Athen nicht genügend vorbereitet worden. Die Vertreter der in der ganzen Orthodoxie kanonisch anerkannten großen Russischen Kirche hätten in Athen keine genügende Vorstellung davon bekommen können, daß die kleine Hellenische Kirche tatsächlich die einzige freie Orthodoxe Kirche überhaupt sei, die einzige, die einen orthodoxen Herrscher habe (Patriarch Alexius hatte immerhin Gelegenheit, seinen Namen in das Gästebuch des Königlichen Hofes einzutragen), und daß sie deshalb auch eine einzigartige theologische Aufgabe erfülle. Die erhofften zukünftigen Begegnungen hätten hier viel nachzuholen. Alivisatos wies in dem Zusammenhang auf die drei großen panorthodoxen bzw. ökumenischen, griechischen Veranstaltungen der letzten Jahrzehnte hin — die beiden ersten hatte er selbst geleitet —: den Panorthodoxen Theologenkongreß in Athen 1936, dessen geplante Fortsetzungen in Bukarest unter der Ungunst der Zeiten nicht zustande kamen; die gesamtchristlichen Apostel-Paulus-Feiern 1951 und die Gregor-Palamas-Feiern in Thessaloniki 1959. Die russisch-griechischen kirchlichen Begegnungen von 1960 auf höchster Ebene seien bestimmt, eine neue Epoche orthodoxer und gesamtchristlicher Zusammenarbeit einzuleiten. Die von Patriarch Alexius aus eigener Initiative hergestellten Beziehungen seien um so gewichtiger, als auch die „im ökumenischen Geiste strahlende Persönlichkeit" des Konstantinopeler Patriarchen Athenagoras nicht darüber hinwegtäuschen könne, daß die vier alten Patriarchate einem Zustand todähnlicher Schwäche nahegekommen seien. Eine bekannte Athener Zeitung erklärte, erst durch den Artikel von Prof. Alivisatos sei die historische Bedeutung des Besuches des russischen Patriarchen, den man für einen bloßen Abgesandten des Kreml gehalten habe, deutlich geworden.

Während die katholische Presse die russische Orientreise im allgemeinen mit „wenig irenischen" Gefühlen begleitete — das stellte die benediktinische Zeit-

schrift Irénikon, Belgien, fest —, hat doch eine gewichtige amerikanische katholische Stimme („Commonweal", New York) sowohl die gesamtchristliche Bedeutung der hergestellten Kontakte betont, wie auch die Hoffnung ausgesprochen, daß die große Russische Orthodoxe Kirche nun aus ihrer Isolierung und nationalen Begrenzung heraustreten werde, insbesondere durch den — inzwischen beantragten — Beitritt zum Ökumenischen Rat.

II.

Anfang oder Ende einer „Ost-Ökumene"?

„Die Osterfreude brennt in den Herzen der Christen der ganzen Welt als ein unauslöschliches Licht."
Patriarch Alexius, Ostersendschreiben, Leningrad 1943.

Weihnachten 1960 hatte Patriarch Alexius in Athen den Zweck seiner Orientreise — ähnlich wie bereits in Alexandrien und Damaskus — formuliert als: Stärkung der Einigkeit der Orthodoxen Kirchen, durch die zugleich die Beziehungen zur westlichen Christenheit gefördert werden sollen. Am dritten Ostertag 1961 (nach dem alten Kalender) unterzeichnete er in Moskau sein Schreiben an das Generalsekretariat des Ökumenischen Rates in Genf, das man nicht ohne Grund „das Ereignis des Jahrhunderts", den „wichtigsten Vorgang seit dem Krieg" und einen „Sieg des Hl. Geistes" genannt hat (Réforme, Paris, 20. 5. 1961).

„Verehrter Herr Generalsekretär,

Namens des Heiligen Synod der Russischen Orthodoxen Kirche wende ich mich (an Sie) mit der vorliegenden Erklärung betreffend den Eintritt unserer Kirche in die Mitgliedschaft des Ökumenischen Rates der Kirchen.

Wir erklären unsere Übereinstimmung mit der Basis, die in § 1 der Verfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen ausgesprochen ist.

Wir erklären, daß die Russische Orthodoxe Kirche allen Kriterien der Autokephalie, Stabilität, Größe sowie den Forderungen der Beziehungen zu anderen Kirchen entspricht, die nach der Geschäftsordnung des Ökumenischen Rates der Kirchen erforderlich sind. Einige statistische Angaben über das Leben unserer Kirche werden in dem beigefügten Memorandum gemacht.

Wir hoffen, daß Sie die Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates von dieser unserer Erklärung in Kenntnis setzen, damit ihre Delegierten auf der bevorstehenden Sitzung des Zentralausschusses und auf der 3. Vollversammlung in Neu-Delhi im November 1961 vorbereitet sind, die entsprechenden Beschlüsse zu fassen.

Die Russische Orthodoxe Kirche hat immer der allchristlichen Annäherung, dem Wachstum der Verständigung zwischen den bisher getrennten Christen und der Stärkung — auf dem Grunde des Evangeliums — der Allbruderschaft, der Liebe und des Friedens unter den Völkern höchste Bedeutung beigelegt.

Wir vermerken in diesem Zusammenhang die Bestrebungen des Ökumenischen Rates der Kirchen, den Geist der ökumenischen Bruderschaft und die Kontakte mit der Russischen Orthodoxen Kirche zu verstärken.

Im Glauben an die Eine, Heilige, Katholische (Ssobornuju) und Apostolische Kirche und als deren integrierender Teil betete die Russische Orthodoxe Kirche immer und betet ‚für den Wohlstand der Heiligen Kirchen Gottes und die Vereinigung aller'. Sie ist aber auch voll entschlossen, ihren Beitrag zu dem großen Werk der christlichen Einheit zu leisten auf

der Linie der ehemaligen Bewegungen ‚Glauben und Kirchenverfassung', ‚Praktisches Christentum' und ‚Internationale Freundschaftsarbeit der Kirchen', die nun ihren vereinten Ausdruck in allen jenen Tätigkeitsformen und Aspekten des jetzigen Ökumenischen Rates der Kirchen gefunden haben, welche auf die Verwirklichung der obengenannten Ziele gerichtet sind.

Mit Liebe in Christus

gez. Alexius, Patriarch von Moskau und ganz Rußland

11. April 1961, Moskau"

In dem beigefügten Memorandum wird mitgeteilt, daß die ROK 73 Bistümer mit ebensovielen Bischöfen (bzw. Erzbischöfen oder Metropoliten) und 30 000 Priester (1954: „40 000") in 20 000 Gemeinden hat. Die Zahl der Klöster scheint in den letzten Jahren auf die Hälfte zurückgegangen zu sein, z. Zt. bestehen 40 Männer- bzw. Frauenklöster, ferner 2 Geistliche Akademien (bis 1917: 4), 6 Priesterseminare (1958 noch: 8). 22 Organisationen und Vertretungen der ROK werden im Ausland unterhalten; seit 1958 sind hinzugekommen Vertretungen in Alexandrien und Damaskus.

In den Ostergottesdiensten des 2. Weltkrieges war die Russische Orthodoxe Kirche, als ein neuer Lazarus, aus fast 20jährigen Katakomben wieder ans Licht getreten. Mit diesem Ostern 1961 hat der russische Lazarus seinen ersten entschiedenen Schritt in die Christenheit hinein getan. Ähnlich wie auf den Ikonen des Ostens Menschen im Erschrecken über die lebendige Erscheinung des Totgesagten sich die Hand vor den Mund halten, so hat auch dieser Schritt des russischen Lazarus nach Genf hin manchen Kreisen zunächst den Atem verschlagen. Wir wissen — nach allem, was von orthodoxer Seite in den letzten Jahren gesagt wurde —: er bedeutet nicht etwa eine Option der größten orthodoxen Kirche für den „Protestantismus" gegen den „Katholizismus", sondern — nach seiner Intention — den Anfang einer brüderlichen praktischen Zusammenarbeit der Russischen Orthodoxen Kirche mit der gesamten Christenheit in gesamtmenschlichen Fragen, ohne Bereitschaft zur Unterstellung unter fremde — geistliche oder weltliche — Autoritäten und mit der Hoffnung, daß daraus auch gesamtchristliche dogmatisch-theologische Klärungen resultieren werden.

Bereits im August 1960 hatte der russische Patriarch zum erstenmal in einem persönlichen Schreiben dem in St. Andrews tagenden Zentralausschuß des Ökumenischen Rates die Segenswünsche der Russischen-Orthodoxen Kirche für fruchtbare Arbeit im Sinne der christlichen und internationalen Verständigung ausgesprochen:

„... Wir freuen uns, daß der Ökumenische Rat als nächstes Ziel seiner Tätigkeit aufstellt: die Einmütigkeit und Zusammenarbeit christlicher Kirchen in der Überwindung der aktuellen Nöte der Menschheit. Von christlicher Liebe geleitet, wird dieses gemeinsame Handeln allmählich zur Grundlage, auf der die Christen wirklich einander näherkommen, indem sie die Kraft der Bruderschaft erlangen als der Einigung in Christus. In lebendigen Bekundungen opferbereiter Liebe können in der Tat auch viele Verderbnisse des Glaubens spurlos verschwinden, die der christlichen Einheit im Wege stehen ..."

Bis dahin waren die Beziehungen zum Ökumenischen Rat hauptsächlich von dem ersten Präsidenten des Außenamtes des wiedererrichteten Patriarchats, dem hochbegabten und unermüdlichen Metropoliten Nikolaus, angeknüpft und vertreten worden. Zweifellos aber war das einmütige Urteil westlicher wie auch griechischer Christen, denen eine persönliche Begegnung geschenkt wurde, über die tiefe christliche Prägung des Patriarchen Alexius selbst ein wichtiger Aktivposten auch in dieser Arbeit. Aus den drei Bänden seiner gesammelten Predigten

und Ansprachen, die im Ausland ohne sachlichen Grund, weniger bekannt geworden sind als die glänzenden Reden seines „Außenministers" (vgl. die Besprechung beider, mit Zitaten, in Ec. Review, Jg. X, S. 461 f., Genf, 1958), geht hervor, daß Alexius schon in den Kriegsgottesdiensten in Leningrad eine echte gesamtchristliche Solidarität bezeugt und daß er bei seiner Inthronisierung Januar 1945 die Schwächen und Fehlbarkeiten einer „Landeskirche" — in diesem Falle der russischen — mit nüchterner Bescheidenheit beim Namen genannt hat. Dennoch hat er auf der Orthodoxen Kirchenkonferenz in Moskau im Juli 1948 seinen Namen mit unter die Resolution der acht Orthodoxen Kirchen des Sowjetbereiches gesetzt, welche erklärt, daß diese „genötigt" seien, eine Mitarbeit in der ökumenischen Bewegung „nach ihrem gegenwärtigen Plan" abzulehnen[1]).

Die damals angemeldeten Wünsche: bessere Informationen über die ökumenische Arbeit und Gelegenheit zu eigenen Beobachtungen ökumenischer Konferenzen, sind inzwischen vom Ökumenischen Rat bereitwillig und verständnisvoll erfüllt worden. Aber noch 1953, während der Vorbereitungen zur 2. Vollversammlung des Ökumenischen Rates in Evanston (1954) wurde durch Metropolit Nikolaus im persönlichen Gespräch mitgeteilt, daß ein russischer Beitrittsantrag zur Zeit unmöglich sei.

Was hat sich inzwischen geändert? Die Osterbotschaft des Papstes Pius XII. 1954 (auf diese hat Kirchenpräsident D. Niemöller mehrfach hingewiesen) machte zum erstenmal die Weltöffentlichkeit auf die durch die Kernwaffenproduktion in West und Ost entstandene totale Gefahr aufmerksam. Die Weihnachtsansprachen des Papstes Johannes XXIII. 1958 leiteten die Vorarbeiten für das römische Ökumenische Konzil ein, die im ersten Stadium besonders auf die orthodoxe Christenheit ausgerichtet zu sein schienen. Gewisse Anzeichen können dafür sprechen, daß das russische Kirchliche Außenamt zunächst an römisch-orthodoxen Kontaktaufnahmen in Wien und in Rhodos 1959 beteiligt war. Eine allseitige Klarheit wird man vielleicht nicht gewinnen. Jedenfalls haben die Nachfolger des ersten Außenamtspräsidenten, der im Juni 1960 zurücktrat, der 73jährige Metropolit Pitirim als Bischof von Moskau (seit September 1960) und der 31jährige Bischof Nikodim als Leiter des Außenamtes, sich bereits im Juni und auch späterhin scharf von der Römischen Kirche und ihrem Konzilsplan distanziert. Und die leidenschaftliche Verurteilung der Vatikanischen Politik durch die Moskauer Kirchenkonferenz von 1948 kehrte nun in etwas gemäßigterer Form, die Papst Johannes XXIII. persönlich von den Angriffen ausnimmt, in der Zeitschrift des Moskauer Patriarchats wieder.

Sollte Metropolit Nikolaus aus Gründen der damaligen öffentlichen Situation wie auch persönlich vor einer organisatorischen Bindung an den Ökumenischen Rat zunächst noch zurückgescheut sein und die römischen Beziehungen als Sache von eigener Dringlichkeit behandelt haben, dann gewiß nicht um einer umgekehrten einseitigen römischen Bindung willen, die auf dem Hintergrund der gesamten russischen Geschichte unmöglich ist. Wohl aber mochte seine starke Kombinationsgabe ihm die Möglichkeit vorspiegeln, im gesteigerten Kräftespiel der drei christlichen Zentren, der „Genfer Ökumene", des „Ersten" und des

---

[1]) Dokumentenheft I und Studienheft I, beide hg. vom Kirchlichen Außenamt der EKD, Witten/Ruhr 1959.

„Zweiten Rom" (Konstantinopel), dem er gewisse notorische Konzessionen gemacht hat, ein russisches „Drittes Rom", freilich von mehr päpstlichem als patriarchal-synodalem Gepräge zu restaurieren, wie das der russische Patriarch Nikon in dem Jahrhundert vor Peter dem Großen bereits mit ähnlichen Mitteln versucht hat — was damals zur Liquidierung des russischen Patriarchats durch den Imperator, Peter den Großen, geführt hat.

Sollte auch Patriarch Alexius in ehrgeizigeren Jugendjahren ähnliche Träume gehabt haben — wie man ihm nachgesagt hat, obwohl sich das für ihn noch weniger belegen läßt —, so kann man nachweisen, daß seine Realentscheidung bereits bei seinem Amtsantritt feststand und sich gleichgeblieben ist. Sie dürfte etwa lauten: Reinigung und Festigung der gesamten Orthodoxie, entsprechend ihrer historisch gewachsenen Struktur und ihren gegenwärtigen Kräfteverhältnissen; brüderliche Zusammenarbeit — ohne Anerkennung fremder Autoritäten — mit den beiden anderen Konfessionen, sofern diese selbst und die öffentlichen Umstände dazu die Möglichkeit bieten. Aber weder Anerkennung eines Jurisdiktionsprimates und Unfehlbarkeitsanspruches des Ersten noch des Zweiten Rom, noch auch Etablierung eines russischen Dritten Rom!

Es wird bei der Vollversammlung des Ökumenischen Rates in Neu-Delhi 1961 liegen, ob die westliche reformatorische Christenheit der Russischen Orthodoxen Kirche die Möglichkeit brüderlicher Zusammenarbeit bietet — von der Zustimmung der orthodoxen Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates hierzu dürfte Patriarch Alexius sich auf seiner Orientreise vergewissert haben. In dem u. E. nicht zu erwartenden Weigerungsfalle würden — das ist bereits von Genfer Seite ausgesprochen worden — neue Versuche zum Aufbau einer Ost-Ökumene, evtl. auch eines „Dritten Rom" unternommen werden, wenn auch vielleicht nicht von Patriarch Alexius, so doch von anderen kirchlichen Persönlichkeiten.

Neu-Delhi wird darüber zu entscheiden haben, ob die evangelische Christenheit, trotz aller auf der Hand liegenden politischen und konfessionellen Probleme, die eine Aufnahme der großen Russischen Orthodoxen Kirche in den Ökumenischen Rat mit sich bringen kann, zusammen mit der ganzen orthodoxen Christenheit zu einer gemeinsamen „christlichen Weltstrategie", besser vielleicht: zu einem gemeinsamen christlichen Dienst der Versöhnung (diakonia tês symphilôseos; 2. Kor. 5, 18) an der Welt in West und Ost kommen darf.

CHRONIK

Über 200 kirchliche Delegierte aus Asien, Afrika, Süd- und Nordamerika sowie Europa nahmen vom 11.—16. Juni in Leysin (Schweiz) an der Konferenz des Ökumenischen Rates der Kirchen für Wanderungsfragen teil.

Die 1. Allchristliche Friedensversammlung vom 13.—18. Juni in Prag vereinte mehr als 600 Teilnehmer aus 54 Ländern. Zum Präsidenten der Prager „Christlichen Friedenskonferenz", die künftig ihre Arbeit auf regionaler Ebene fortsetzen will, wurde Prof. J. L. Hromadka, zum Generalsekretär Pfarrer J. N. Ondra gewählt.

Nach der Niederländisch-Reformierten (Hervormde) Kirche von Afrika (s. H. 2/1961, S. 105) hat auch die Niederländisch-Reformierte (Gereformeerde) Kirche von Transvaal ihren Austritt aus dem Ökumenischen Rat der Kirchen erklärt.

Die Heilige Synode der Russischen Orthodoxen Kirche hat durch den Patriarchen von Moskau und ganz Rußland, Alexius, am 11. April offiziell ihre Aufnahme in den Ökumenischen Rat der Kirchen beantragt.

Prof. Dr. Paul S. Minear von der Yale Divinity School (New Haven/Conn.) wurde zum Direktor des Referates der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung in Genf ernannt. Ihm wird Pfarrer Lukas Vischer (Schweiz) als theologischer Mitarbeiter zur Seite stehen. Der bisherige Exekutivsekretär Dr. Keith Bridston wird nach vierjähriger Tätigkeit ausscheiden, um einen kirchlichen Auftrag in den Vereinigten Staaten zu übernehmen.

Kirchenpräsident D. Niemöller und Oberkirchenrat Dr. Krüger unternahmen auf Einladung des Moskauer Patriarchats im April/Mai d. J. eine dreiwöchige Reise durch die Sowjetunion.

Nachdem Hauptpastor Dr. Hans Heinrich Harms (Hamburg) sein Amt als Sekretär der „Konferenz Europäischer Kirchen" wegen Arbeitsüberlastung niedergelegt hat, wurde Rev. Dr. Glen Williams (Ökumenischer Rat der Kirchen in Genf) zu seinem Nachfolger bestellt. Die dritte Tagung der Konferenz soll vom 1.—6. Oktober 1962 in Nyborg unter dem Thema „Die Kirche in Europa und die Krisis des modernen Menschen" stattfinden.

In Bonn wurde das „Döllinger-Haus" als ökumenisches Studentenheim seiner Bestimmung übergeben.

ZEITSCHRIFTENSCHAU

*Die mit einem *) versehenen Artikel können in deutscher Übersetzung bei der Ökumenischen Centrale, Frankfurt a. M., Untermainkai 81, angefordert werden.*

Keith R. Bridston, „Das Ende der kirchlichen Einheit", Mitteilungen aus der Studienabteilung, Nr. 2/1960, S. 14—23.

Im Sommer 1960 wurde bei der Diskussion über eine neue Einheitsformel das Adjektiv „churchly" (kirchlich) als irreführend gestrichen. Bridston zeigt, daß es trotzdem der Sache nach um die Einheit der Kirche geht. Er befürwortet die neue Formel, in der „ein bemerkenswerter Konsensus" der verschiedenen Konfessionen zum Ausdruck komme; er spricht geradezu von einem neuen „Jetzt", das eine Wende von ekklesiologischen Allgemeinheiten zu konkreken Aussagen über die Kircheneinheit bedeute. Mit der parallelen Herausstellung der Sichtbarkeit der Einheit und ihrer Örtlichkeit sei die neue Einheitsformel viel realistischer und verpflichtender als manches ökumenische Einheitsdenken der ersten 50 Jahre. Die Formel stelle keinen Wunschtraum dar, sondern sei geboren „aus heller Angst vor den Alternativen, die die wahre Einheit verfehlen" (S. 21). Mit Bezug auf die Örtlichkeit sagt

Bridston: „In dieser Hinsicht ist der Realismus radikaler in seiner Kampfansage gegenüber dem Zustand der Spaltung, als der sanfte Evolutionsidealismus der ökumenischen Pioniere war . . ." (S. 23).

Ernst Kinder, „Ende der ‚ekklesiologischen Neutralität' des Ökumenischen Rates", Evang.-Luth. Kirchenzeitung, Nr. 7, 1. April 1961, S. 105 bis 110.

Dieser wichtige Beitrag zu den neuen Tendenzen in „Glauben und Kirchenverfassung" mündet nach einer historischen Übersicht in der Darstellung einiger Bedenken gegen die neue Einheitsformel und gegen eine stärkere Aktivität von „Glauben und Kirchenverfassung" bei Unionsverhandlungen. Kinder fragt, ob die Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates wirklich schon einig genug seien — etwa gegenüber Lund 1952 — für eine solche weitreichende Formel; ob die Toronto-Erklärung nicht realistischer und der ekklesiologischen Situation gegenüber gemäßer sei. Er meint, daß der Ökumenische Rat durch diese Formel wohl doch sein Wesen ändere und sich ekklesiologisch binde, und daß schließlich die Annahme der neuen Einheitsvorstellung faktisch zur Bedingung für die Mitgliedschaft würde. Es fehlt dann jedoch nicht auch ein positives Wort über die gegenwärtigen Aufgaben in bezug auf die Einheit der Kirchen.

„Ein Herr — Eine Taufe", Herder-Korrespondenz, Nr. 9, Juni 1961, S. 427—431.

Der Kommentar fragt im Untertitel nach dogmatischen Fortschritten in der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung. In seiner Mitte steht ein kritischer Bericht über D. Hortons Ausführungen zur neuen Einheitsformel. Man weiß, daß Horton nicht die Ökumene repräsentiert, könne aber an seinem Versuch, auch die Quäker mit ihrer Sakramentslosigkeit unter die neue Einheitsformel zu bringen, das Dilemma des Ökumenischen Rates deutlich ablesen. Am stärksten offenbare sich die Verlegenheit bei der Diskussion über Taufe und Abendmahl, wo in der Interpretation der Begriffe den Quäkern zuliebe auf die realen Elemente verzichtet werde. Des weiteren geht der Kommentar auf die Schrift „Ein Herr — Eine Taufe" ein; manches wird begrüßt — dann unter Hinweis auf ähnliche röm.-kath. Äußerungen — anderes wird kritisiert, so etwa wenn man die Wahrheitsfrage durch eine bloß „phänomenologische Deskription" nicht ernst nehme (S. 430). Im ganzen wird beklagt, daß Faith and Order vor dem Taufritus ausweiche, was angesichts der zu erwartenden vollen Anerkennung der Taufe der getrennten Christen durch Rom „nicht ohne Erstaunen zur Kenntnis genommen" wird (S. 431).

Lewis S. Mudge, „The Holy Communion at Ecumenical Meetings", The Ecumenical Review, Nr. 3, Juli 1960, S. 342—352").

Das Kernwort, von dem aus der Verfasser an das Problem der Interkommunion herangeht, steht im Original in Anführungszeichen: discipline. Es enthält im folgenden dann auch so viele Schattierungen, daß es nicht einheitlich zu übersetzen ist. Mudge möchte deutlich machen, daß die jeweiligen Ordnungen einer Kirche (etwa des Amtes) engstens mit der Frage nach dem Abendmahlsteilnehmer zu tun haben, und daß das für die Manifestation der Einheit als unbedingt notwendig erachtete gemeinsame Abendmahl auf ökumenischen Zusammenkünften von den Kirchen eine Erweiterung ihrer jeweiligen „discipline" erfordert, damit möglichst viele Glieder anderer Kirchen am eigenen Abendmahl, und möglichst viele Glieder der eigenen Kirche am Abendmahl einer anderen teilnehmen können. Jedes einzelne überkonfessionelle Abendmahl soll verstanden werden als Sakrament der ganzen katholischen Kirche, dargereicht in ihrem Auftrag. Von der Sondersituation des Konferenzabendmahls her sei auch ein gründliches theologisches Nachdenken über das Verhältnis von Abendmahl und „discipline" innerhalb der verschiedenen christlichen Traditionen nötig.

Im Anschluß an diesen Artikel werden eine Reihe ökumenischer Dokumente über die Interkommunion und die Interzelebration abgedruckt.

J. P. Jacobzoon, „Was bedeutet die Mitgliedschaft im Ökumenischen Rat für die

mennonitische Bruderschaft?", Gemeenschap der Kerken, Nr. 5/1961, S. 7—11.

Die Antwort, die der Verfasser auf die Frage des Titels findet, lautet: Die Mitgliedschaft ist ein Akt des Gehorsams gegenüber dem, was uns Jesus in seinem hohepriesterlichen Gebet (Joh. 17) aufgetragen hat. Im Wissen um diesen Auftrag und auf der gemeinsamen Grundlage der Bibel werden gerade die Unterschiede zu andern Konfessionen Anlaß, Neues hinzuzulernen. Wir geben damit nur dem Heiligen Geist Raum, der uns allezeit voraus ist.

Johannes Aagaard, „Allianz und Ökumene", Kristen Gemenskap, Heft 1/1961, S. 1—13*).

Die skandinavische ökumenische Zeitschrift will mit diesem lutherischen Beitrag und einer baptistischen Ergänzung von K. Kyrö-Rasmussen das geschichtliche und gegenwärtige Verhältnis zwischen diesen beiden überkonfessionellen Größen klären helfen. Aagaard führt aus, daß die kirchengeschichtlichen Linien seit der Reformation fast notwendig zu einer Bewegung wie der Evangelischen Allianz führen mußten und sieht in ihr vor allem die Prinzipien der Subjektivität und der Toleranz verwirklicht. Demgegenüber sei das konkrete Kirchenbewußtsein sowie eine bekenntnismäßig gebundene Rechtgläubigkeit zurückgetreten. Die Allianz hätte sich für die kirchliche Einheit im heutigen Sinne nicht eingesetzt. Andererseits sei der Konfessionalismus eine Hauptwurzel der Ökumene. Beide Verfasser wünschen keine Vermengung, aber nach Rasmussen sind Allianz und Ökumene auch keine „absoluten Gegensätze". „Viel echte Ökumene ... hat in der Allianz stattgefunden — auch bevor die ökumenische Bewegung entstand."

Robert W. Spike, „The Future of American Protestantism", Christianity and Crisis, Nr. 1, 6. Februar 1961, S. 3—7.

Der Verfasser stellt nicht irgendeine statistische Betrachtung in die Mitte, sondern die Frage nach neuen Schwerpunkten. Er hält vor allem eine Verlagerung der Arbeit von einer geographisch orientierten zu einer beruflich orientierten Gemeinde für nötig. Auf ökumenischem Gebiet gehe es nicht um eine weitere Steigerung organisatorischer Zusammenarbeit, auch nicht um ein stärkeres Engagement auf Weltebene, sondern „unsere Sendung an die Welt muß sich zunehmend auf unsere eigene Gesellschaft konzentrieren ... Die amerikanischen Christen haben eine Weltmission in Amerika" (S. 6). Nicht „Beziehungen" sei das wichtigste ökumenische Wort, sondern „Dienst". Und diesen Dienst erwartet Spike von einer neuen, spontanen Laienbewegung, nicht von Institutionen, derer man überdrüssig zu werden beginnt.

„Race in America" (Sondernummer), Christianity and Crisis, Nr. 9, 25. 5. 1961.

Die 4 Artikel dieser Sondernummer mahnen die Kirchen mit sachbezogener Leidenschaft, um ihres christlichen Auftrages willen bei der Lösung der Rassenfrage viel entschiedener voranzugehen als bisher. Sicher gibt es eine Reihe von Anzeichen für eine positive Entwicklung der Rassenbeziehungen, andererseits ist die Liste protestantischer Schulen, die für Neger noch heute geschlossen sind, erschreckend. Neben dem Wahlrecht und den Schulverhältnissen wird in zwei gründlichen Aufsätzen das Problem des gemischten Wohnens untersucht. Es ergeben sich über die Analyse hinaus wertvolle Anregungen für weitere Schritte zur rassischen Integration.

Victor E. W. Hayward, „Etudes et recherches", Eglise Vivante Nr. 2/1961, S. 93—104.

Der verantwortliche Studienleiter des Internationalen Missionsrates gibt hier einen ausgezeichneten Überblick über die gegenwärtige Lage der Missionstheologie. Er ist der Meinung, daß durch die neuen Untersuchungen zwei wesentliche Wahrheiten deutlich geworden sind: Einmal, das Gegenüber von Christen und Nichtchristen spielt sich ab im Horizont der einen Menschheit und im Horizont der einen Liebe Gottes. Es handelt sich also um eine menschliche Beziehung, die nicht einfach im Gegenüber zweier religiöser Systeme besteht, sondern in der gemeinsamen Erfahrung einer weltlich gewordenen Welt. Zum andern, das Evangelium wendet sich nicht an Religionen, sondern an Menschen.

Die verschiedenen Auffassungen vom Menschen scheinen von da aus der geeignete Ort einer lebendigen Begegnung zu sein. Gegenüber den ungeordneten Ansprüchen der säkularen Welt, die in ihrer Selbstherrlichkeit dynamisch und dämonisch mächtig geworden sind, ist die Herrschaft Christi zu bezeugen. Eine Sonderkommission hat in diesem Sinn eine Studienarbeit vor allem im Blick auf die Lage in Asien entwickelt. Entscheidend ist dabei, die Religionen in ihrer Beziehung mit der gesellschaftlichen Entwicklung zu verstehen. Dies kann nur geschehen in der direkten Begegnung mit Menschen, die aus dem Hinduismus, dem Buddhismus oder dem Islam leben, wie es schon auf verschiedenen Tagungen in fruchtbarer Weise versucht worden ist.

„Missions at Delhi", Christianity Today, Nr. 15, 24. April 1961, S. 24—26.

Die Mehrzahl der Artikel dieser Nummer beschäftigt sich mit Mission und Ökumene im Blick auf die Dritte Vollversammlung. Der Verfasser des Leitartikels zeichnet kurz die Geschichte der ökumenischen Diskussion über das christliche Zeugnis nach, streift Hockings Vorschlag einer gemeinsamen Front der Religionen gegen den Säkularismus (1932), entwickelt Kraemers neuen Ansatz einer Missionstheologie von Madras (1938) und kommt dann zu gegenwärtig laufenden Arbeiten von J. Blauw und D. T. Niles, die gemeinsam vom Ökumenischen Rat und vom Internationalen Missionsrat in Auftrag gegeben worden sind. Der Verfasser stellt einige evangelikale Fragen zu dieser neuen ökumenischen Diskussion über die Mission, nicht zuletzt nach den in Neu-Delhi zu erwartenden Aussagen über eine klare biblische Grundlage der Mission, er fordert, daß „in einer biblischen Missionstheologie Jesu eigene Lehre einen zentralen Platz einnehmen muß" (S. 26) und äußert sich skeptisch über die moderne Bibelkritik, die für eine Missionstheologie und die missionarische Praxis in einem nichtchristlichen Land kaum noch etwas zu sagen hätte.

Karl Herbert, „Kirchen in der sowjetischen Welt", Kirche in der Zeit, Heft 2/1961, S. 59—62.

Hanfried Krüger, „Der Weg der Russischen Orthodoxen Kirche", Evangelische Welt, Nr. 11 (1. 6. 1961), S. 305—309.

Beide Artikel geben Reiseeindrücke vom kirchlichen Leben in der heutigen Sowjetunion wieder und wollen dazu beitragen, die überaus komplexe Situation der Kirchen in der Sowjetunion besser kennen und verstehen zu lernen.

NEUE BÜCHER

Emil Brunner, Dogmatik III. Die Lehre von der Kirche, vom Glauben und von der Vollendung. Zwingli-Verlag Zürich und Stuttgart 1960, 502 S., Lw. DM 37.50.

Mit Spannung wurde der Abschluß der Brunner'schen Dogmatik schon seit geraumer Zeit erwartet — der erste (1946) liegt 15 und der zweite (1950) zehn Jahre zurück. In diesem letzten Band aber konnte Vf. nun alle jene Probleme und Fragen verarbeiten, die die Theologie und die Kirchen im letzten Jahrzehnt bewegten, die Diskussionen um die Hermeneutik, um die Eschatologie und um die geschichtliche Einheit der Kirche. Wir betrachten es als einen besonderen Vorzug dieser Dogmatik, daß Vf. vor allem die ökumenischen Probleme, obzwar aus seiner eigenen spezifischen Sicht, mit besonderem Nachdruck behandelt; hierbei kamen ihm nicht zuletzt seine Erfahrungen in Amerika und Japan zugute. Weit mehr als den beiden ersten Bänden eignet diesem dritten eine wahrhaft ökumenische Weite. Vor allem aber steht Brunner in ständiger Auseinandersetzung mit jenen beiden theologischen Schulen, die mit den Namen Barth und Bultmann gekennzeichnet sind: er versucht, zwischen beiden eine mittlere Position einzunehmen (Der Exkurs „Zur theologischen Lage der Gegenwart", S. 245 ff., gehört m. E. zu den stärksten Abschnitten des Buches — obwohl ich hier kritisch anmerken möchte, daß Vf. die sog. ‚konfessionelle' Theologie so gut wie restlos übergeht. Haben die modernen Lutheraner und

Reformierten in der Tat so wenig zu sagen oder sind sie derart im „Restaurationismus" befangen, daß sich die Diskussion mit ihnen — etwa in so wichtigen Fragen wie denen der Ekklesiologie — schon nicht mehr lohnt?).

Brunners Leitgedanke der beiden ersten Bände „Die Selbstmitteilung Gottes", die als geschichtliches Ereignis in Jesus Christus ihren Mittel- und Höhepunkt hat und nach gläubiger Anerkennung seitens des Menschen verlangt, wird nun auf die dogmatischen loci „Hl. Geist und Kirche", „Glaube und Rechtfertigung", „Die letzten Dinge" angewandt. Mit diesem Leitgedanken ist Brunners Stellung gegenüber Barth, der das Christusereignis und die Offenbarung verobjektiviert und vom glaubenden Menschen überhaupt nicht mehr redet, und Bultmann, der von der Geschichtlichkeit des Kreuzesgeschehens und der Vollendung absieht und in der „existentialen Interpretation" und der „Aneignung des Heilsgeschehens" das Entscheidende sieht, bereits hinreichend umrissen. Außerdem wird von diesem Leitgedanken her deutlich, daß Brunner nur formal bei der Einteilung der klassischen Schuldogmatik bleibt, inhaltlich jedoch die überkommenen Schemata restlos durchbricht. Das zeigt sich besonders bei seiner Ekklesiologie, wobei mir überhaupt das erste Hauptstück „Ekklesia und Kirche" der gewichtigste Abschnitt zu sein scheint, in dem die Entscheidungen für die folgenden bereits fallen. Wer Rudolf Sohms Thesen und des Vfs. „Mißverständnis der Kirche" kennt, wird von der hier vorgetragenen Ekklesiologie freilich nicht mehr überrascht sein. Brunner versteht die ‚Ekklesia' des NT als eine rein personale Größe, als „Bruderschaft aus dem Christusglauben", aber: Der christliche Glaube hat sich schon früh von seinen Ursprüngen entfernt, aus der ‚Ekklesia' wurde die Kirche, eine Institution, aus der pistis, der rechtfertigenden Glaubensüberzeugung, wurde der Lehr- und Dogmenglaube; die Vollendung der göttlichen Selbstmitteilung geriet überhaupt aus dem Blickfeld.

Brunner will nun den ursprünglichen neutestamentlichen Intentionen gerecht werden und damit u. a. auch die steckengebliebenen Ansätze der Reformatoren weiterführen. Dies tut er, indem er die Kirche rein personalistisch versteht, als „Bruderschaft der von Christo durch den heiligen Geist Ergriffenen und Gerechtfertigten". Das rechtfertigende Ereignis, das Kreuzesgeschehen, bedarf der persönlichen Aneignung durch den Menschen, das ist der Glaube. Die göttliche Selbstmitteilung wird sich in der Ewigkeit vollenden, das Reich Gottes ist Sinn und Ziel der Geschichte. Damit wird Brunner der Geschichtlichkeit des Glaubens gerecht und findet zugleich genügend Raum für das glaubende Subjekt. Mit dieser Entfaltung der „Selbstmitteilung Gottes" im Blick auf Kirche, Glaube und Endvollendung will Brunner hinter den berühmten „Sündenfall" zurückstoßen und das Zeugnis der Apostel in seiner Urgestalt wieder zur Entfaltung bringen. Deshalb muß er die Dogmen ablehnen, auch wenn er sich inhaltlich mit ihnen identifizieren kann, weil sie zu einem falschen Kirchen- und Glaubensverständnis verleiten; deshalb kritisiert er das Apostolikum, weil es ebenfalls zum „Dogmenglauben" verleitet und wesentliche Inhalte der apostolischen Botschaft, vor allem die Versöhnung, unterschlägt. Der Glaube ruht aber auf der Aneignung der Versöhnung (es gibt nur Glaube an die Versöhnung, aber nicht an die Lehre von der Rechtfertigung), diese aber wiederum auf der Geschichte. Das Kerygma meint den historischen Jesus, der damals und dort gestorben ist und als der Christus verkündigt wird. Die Selbstmitteilung Gottes wird sich vollenden — damit wird auch die Eschatologie geschichtlich verstanden und von Brunner in Auseinandersetzung mit der Leugnung des christlichen Zukunftsglaubens in verschiedenen modernen Ideologien und mit der existentialen Interpretation bei Bultmann entfaltet.

Diese Rezension kann unmöglich den gesamten Inhalt des Buches darbieten — sie versucht lediglich die Hauptthesen herauszuarbeiten. Auch ist eine längere Auseinandersetzung hier nicht möglich. Bei allem Respekt vor der Leistung und dem Gedankengebäude des Verfassers und bei aller Anerkennung sollen jedoch ein paar Fragen noch gestellt werden: der „Dogmatik III" fehlt eine Lehre von den Sakramenten und vom Amt; gewiß das entspricht dem Brunner'schen Leitgedanken und seiner ekklesiologischen Grundkonzeption. Aber genügen die weni-

gen Andeutungen wirklich, um das zu sagen, was die apostolische Botschaft über Taufe, Abendmahl und die äußere Seinswirklichkeit der Kirche sagt? Unsere beiden anderen Fragen hängen eng damit zusammen, nämlich, ob Lehre und Dogma nicht doch mehr sind als „Hülle und Gefäß der pistis", ob also mit dem rechtfertigenden Glauben nicht doch die Anerkennung bestimmter objektiver Glaubenswahrheiten verbunden werden müsse. Und schließlich: Werden nicht wesentliche neutestamentliche Aussagen über die Kirche durch das Verständnis der „Ekklesia als Bruderschaft aus dem Christusglauben", also in rein personalistischen Kategorien, verkürzt? Selbst wenn Paulus, auf den sich Brunner für sein Kirchen- und Glaubensverständnis vor allem beruft, ausschließlich personalistisch redete — dürfen zugunsten eines einseitigen Paulinismus andere Aspekte der apostolischen Botschaft derart zurückgedrängt, unterschlagen oder als „Sakramentalisierung des Christusglaubens" abgelehnt werden? (Diese Frage hängt natürlich auch mit den hermeneutischen Grundentscheidungen zusammen.) Die Anfragen an Brunners Kirchenverständnis haben m. E. auch eine gewisse Bedeutung für die ökumenische Bewegung, denn eine rein personalistische Ekklesiologie kann das entscheidende Problem der christlichen Einigungsbewegung nicht lösen, nämlich die Frage, wo die wahre Kirche Jesu Christi anzutreffen und an welchen Zeichen sie zu erkennen sei.

Die wichtigste Frage ist jedoch nicht allein an Brunner zu richten, sondern an die gesamte theologische Tradition, in der er steht: Ob nämlich die berühmte „Sündenfalltheorie" historisch und dogmatisch richtig ist.

Hans Weißgerber

M. J. Le Guillou, O. P. Mission et Unité. Editions du Cerf. Paris 1960. 1. Bd. 296 Seiten, 2. Band 336 Seiten. NF 27,—.

In diesen beiden weitgespannten Bänden wird mit großer Sachkenntnis die Problemstellung der gegenwärtigen Diskussion um die Frage der Einheit herausgearbeitet. Dieses Problem ist unauflöslich mit dem Auftrag der Kirche für die Welt (mission) verbunden; denn die Aufspaltung der Kirche in verschiedene christliche Glaubensgemeinschaften bedeutet nicht nur einen Skandal für die Christen, vor allem für die Glieder der sogenannten Jungen Kirchen, sondern — damit zusammenhängend — eine Blockierung des Auftrags der Kirche, das Evangelium vollmächtig und glaubwürdig aller Welt auszurichten. „Das Problem der christlichen Einheit stellt sich in seinem ganzen Umfang in einer missionarischen Perspektive." (I, 22).

Dieser Bedrängnis der Kirche durch die Spaltungen entspricht ein in allen Kirchen um sich greifendes, neues Verlangen nach wirklicher Einheit. Der Weg zu dieser Einheit kann nur durch ein intensives und konkretes Gespräch zwischen den verschiedenen Glaubensgemeinschaften gefunden werden, wenn es nicht bei belanglosen Höflichkeitsbezeugungen oder nichtssagenden Gefühlsäußerungen bleiben soll. Diesen Dienst eines wirklichen Gesprächs will der katholische Verfasser von seinem Verständnis der Kirche her leisten, indem er die Grundhaltung der Protestanten und der Orthodoxen sachverständnig nachzuzeichnen sich bemüht. Ein wirkliches Gespräch schließt auch ein, daß die vom Partner herkommende Herausforderung als eine Infragestellung der eigenen Position akzeptiert wird. Diese Aufgeschlossenheit für echte Selbstprüfung tritt hier angenehm in Erscheinung. „Wir haben mit unseren Brüdern (d. h. den nichtrömischen Christen) zusammenzusein, um den Ruf verstehen zu lernen, den der Herr an sie richtet und den der Herr durch ihre Vermittlung uns kundtut" (II, 146). Erfreulich ist, wie in diesem Zusammenhang die Bedeutung der Offenbarung unterstrichen wird. „Wir bemühen uns grundsätzlich nicht weniger als unsere protestantischen Brüder darum, uns dauernd und ganz genau am Inhalt der Offenbarung zu messen, damit wir mit unserem Denken und Handeln dieser Norm entsprechen" (II, 148). Es kann nicht ausbleiben, daß im Nachsatz zu diesem Bekenntnis der Hinweis auf die Unfehlbarkeit den Dissensus schmerzlich und deutlich aufzeigt. Aber auch gerade da, wo um der Wahrheit willen die Grenzen deutlich sichtbar wurden, hört der brüderliche Ton der Liebe nicht auf oder schlägt gar um in selbstbewußte Rechthaberei; auch das macht dieses reiche Buch so wertvoll.

Rudolf Pfisterer

Oscar Cullmann / Otto Karrer, Einheit in Christus. Evang. und kath. Bekenntnisse. Zwingli-Verlag. Zürich 1960. 170 S. DM 9.80.

Zusammen mit den kath. Mitarbeitern H. S. Braun, Th. Bucher, E. Egloff, L. Kunz, O. Kaufmann und den evang. Theologen J.-L. Leuba, H. R. v. Grebel, F. Blanke, P. Vogelsanger, W. Meyer geben uns die Herausgeber dieses Buches Einblick in die praktische ökumenische Arbeit, hauptsächlich in der Schweiz. Den ökumenischen Dienst der Frau stellt E. Bebie-Wintsch dar. Die Verfasser tragen die neuen Erkenntnisse, die im theologischen Gespräch der beiden großen Konfessionen gewonnen worden sind, in vorbildlicher Weise so vor, daß innerlich aufgeschlossene Christen sie gut aufnehmen und mit Gewinn verarbeiten können.

Dies Gemeinschaftswerk ist hervorragend geeignet, die interkonfessionellen Gesprächskreise hin und her im Land zu befruchten, die zuverlässig und doch allgemeinverständlich unterrichtet sein wollen. Besonders empfohlen sei die Lektüre allen Pastoren, Lehrern und Mitarbeitern der Kirche, die genötigt sind, sich mit den Fragen zwischen den Kirchen auseinanderzusetzen. Der Respekt vor der Wahrheit des Bekenntnisses und die Liebe, die den anderen nicht sich selbst überläßt, sind in allen Beiträgen kräftig spürbar.

Über die Kontroversfragen hinaus stellt der Beitrag von L. Kunz uns gemeinsam mitten in die erregende Verwandlung unserer Zeit hinein. Was heißt Glaube an Gott für den Menschen im Zeitalter der Technokratie, der Völkervermischung und der Kosmonautik? Hier geht es um einen neuen Geist des ökumenischen „sympathein".

Möchten die hier gegebenen Anregungen dazu helfen, daß wir nicht nur miteinander reden (hoffentlich geschieht wenigstens das endlich allerwärts!), sondern uns gegenseitig und den Menschen in der Welt helfen, als Christen zu leben. Reinhard Mumm

Erik Wolf, Ordnung der Kirche. Lehr- und Handbuch des Kirchenrechts auf ökumenischer Basis. Vittorio Klostermann. Frankfurt a. M. Teil I (S. 1—339) 1960, Teil II (Schluß des Werkes, S. 341—832) 1961. Kart. Bd. I DM 27.50, Bd. II DM 43.50; geb. in einem Band DM 78.50.

Mit Erik Wolfs zweibändigem Kirchenrecht wird uns ein Werk geschenkt, das — in ökumenischer Sicht im Blick auf die Einheit der Kirche geschrieben — allgemeine Aufmerksamkeit verdient. Die Grundfragen nach dem Verhältnis von Theologie und Recht, der Abgrenzung des kirchlichen vom weltlichen Recht und vom Einfluß staatlicher Macht werden neu gestellt. Dadurch daß Wolf sich nicht darauf beschränkt, eine Darstellung dessen zu geben, was ist, sondern Anregung gibt in Fragen, die gerade im Zeitalter der kirchlichen Zusammenschlüsse neu durchdacht werden müssen, sind in dem Werk Dokumentation und Ausblick in glücklicher Weise vereinigt.

Im I. Band werden die Grundlagen für das rechte Verständnis des Kirchenrechtes gelegt, die verschiedenen Erscheinungsformen der Kirche „in theologischer Existenz", „in soziologischer Sicht", „im politischen Raum" aufgezeigt und eine Darstellung der Kirchenrechtsgeschichte von der Ordnung der Urgemeinde bis zur Reformationszeit gegeben. In einem weiteren Abschnitt wird das katholische Kirchenrecht behandelt. Dem evangelischen Kirchenrecht (Ius Ecclesiasticum Protestantium) ist der II. Band gewidmet; ihm ist ein umfangreiches und sorgfältig redigiertes Quellen-, Namen- und Sachregister angefügt. Wie wohl auf keinem anderen Wissenschaftsgebiet gewinnt man das rechte Verständnis für das Kirchenrecht nicht ohne Kenntnis seiner Geschichte. Dem Verfasser muß man daher besonders für die zusammenhängende, stellenweise dramatische Schilderung der geschichtlichen Entwicklung bis in die jüngste Zeit, auch die der ökumenischen Entwicklung, dankbar sein, dann aber auch für das stete Zurückgehen auf die theologischen und historischen Grundlagen bei der Behandlung der einzelnen Themen, ob es sich um Fragen des Gottesdienstes oder des Eherechtes, des Verhältnisses von Gemeinde und Amt oder der Ordnung des Amtes handelt.

Besondere Beachtung verdient der Abschnitt „Rechtsquellen und Rechtslehre" (Kapitel 16 und 17), in dem Wolf noch einmal auf die im 1. Teil des Werkes behandelte Frage nach dem Wesen des Rechtes eingeht. Für ihn sind Theologie und Recht keine Gegensätze.

Das Kirchenrecht ist „eine Funktion kirchlicher Existenz und der Übergang aus dem Bereich der menschlichen Ordnung in den

des ordnenden Handelns Gottes für den Menschen". Mancher kritische Leser wird ihm nicht in allem beipflichten können. Doch wird hieraus bereits deutlich, warum Wolf dem Kirchenrecht innerhalb der Rechtswissenschaft eine besondere und zwar beispielhafte Aufgabe zuweist.

Nicht ganz ohne Widerspruch werden auch seine mit einer gewissen Bewegung zu lesenden Ausführungen über das Werden der Evangelischen Kirche in Deutschland bleiben und die von ihm aufgezeigte Problematik (Kapitel 15 bis 23). So schwer es sein mag, die Rechtsnatur der Evangelischen Kirche in Deutschland darzustellen, so gehört doch nach Ansicht des Rezensenten diese Kirche als Gebilde sui generis in dem Überblick über die „nichtkatholische Ökumene" zumindest erwähnt (S. 32 ff), zumal auch Wolf ihre „Rechtsstellung zwischen dem Typus einer ‚Bundeskirche' und dem eines ‚Kirchenbundes'" bestimmt (S. 724).

Das Werk wird jedem kirchlichen Mitarbeiter, aber auch jedem interessierten Laien, wertvolle Anregungen geben. Es gehört in die Hand des angehenden Juristen auch dann, wenn er sich nicht dem kirchlichen Dienst zuwendet; ihm wird die Fülle der Beziehungen bewußt, die zwischen dem Kirchenrecht und den übrigen Rechtsdisziplinen bestehen. Arved Hohlfeld

Gregor Siefer, Die Mission der Arbeiterpriester. Ereignisse und Konsequenzen. Ein Beitrag zum Thema: Kirche und Industriegesellschaft. Hans Driewer-Verlag, Essen 1960. 331 S., Leinen DM 24.—.

„Über alle konfessionellen und nationalen Grenzen hinweg" hat man angesichts der Arbeiterpriester aufgemerkt. Der Begriff selbst ist „in wenigen Jahren zu einem Schlüsselwort für die Entwicklung der Kirche im 20. Jahrhundert geworden". Es besteht kein Zweifel daran, daß ein dergestalt eingeleitetes Buch ökumenische Aufmerksamkeit verdient. Es erschließt mit der Akribie, für die es als Hamburger soziologische Dissertation hohe Auszeichnung verdient hat, alle erreichbaren Quellen und Darstellungen. Es gibt seine Quellen genau an und übersetzt neu und sachgemäß aus ihnen. Es öffnet unseren Blick auf ein wesentliches Stück des gegenwärtigen Frankreich, auf die Vielfalt und Weite, die Nöte und die Fragen im Leben unserer römisch-katholischen Brüder, auf die Forderungen des Evangeliums in der modernen Gesellschaft, auf unsere eigene Fragwürdigkeit. Siefer zitiert einen französischen Brief: „Die der Kirche gestellten Grundprobleme sind durch das Leben der Arbeiterpriester in einer viel stärkeren Weise gezeigt worden als durch diesen oder jenen hier und dort aufgelesenen Situationsbericht". Das Buch gibt die Fakten und ihren Hintergrund. Es ist mit verhaltener Leidenschaft und großer Sachlichkeit geschrieben. Seine Noblesse und seine Bescheidenheit machen es zu einem ökumenischen Zeugnis. Karl Heinz Pfeffer

Laßt sie Menschen bleiben im Betrieb. Neue Wege der gemeinsamen Sozialarbeit der Konfessionen. Hrsg. v. G. Corman und W. Lottmann. Kreuz-Verlag, Stuttgart, und Ludgerus-Verlag, Essen, 1960. 232 Seiten. Ln. DM 12.80.

Das vorliegende Buch stellt eine Sammlung von Vorträgen dar, die auf regelmäßigen Konferenzen von Bergwerksdirektoren, von bekannten Sozialwissenschaftlern und Theologen gehalten worden sind. Der für die ökumenische Arbeit bedeutsame Aspekt dieser Veröffentlichung besteht darin, daß sie ein beredtes Zeugnis für die Möglichkeiten einer sachlichen Zusammenarbeit zwischen Katholiken und Protestanten im Bereich der Sozialarbeit ablegt. Jenseits aller theologischen Unterschiede, die namentlich in den von Theologen beider Konfessionen gehaltenen Referate immer wieder durchleuchten, zeigt sich jedoch, daß die Hinwendung zu der menschlichen Problematik in unserer Gesellschaft eine gute und tragfähige Brücke darstellt, sich nicht nur auf einer persönlichen Ebene zu begegnen und die Kluft zwischen evangelischen und katholischen Christen zu verringern, sondern daß auch eine offizielle Begegnung und Zusammenarbeit der Kirchen möglich ist.

Es sind zwei Problemkreise, die hier umrissen werden: Die Situation des Menschen in der Industriegesellschaft und die Wege, die dem Menschen das Menschsein in den Strukturen und Systemen der Gesellschaft bewahren helfen können. H. Gollwitzer hat eine in dieser Richtung gehende und für die christlichen Kirchen verpflichtende Aufgabe treffend mit der Frage ausgedrückt:

„Was hindert den Menschen, zur Termite zu werden?" (S. 63). Daß diese Frage mit dem in der evangelischen Ethik heute noch weithin herrschenden individual-ethischen Ansatz nicht zu lösen ist, wird aus der Lektüre der einzelnen Beiträge deutlich. Ebenso überzeugend stellt sich daher die Notwendigkeit, eine evangelische Soziallehre und -ethik zu konzipieren. Gerade die ökumenischen Arbeiten, die besonders von H.-D. Wendland mit seinem Beitrag zum Begriff der „Verantwortlichen Gesellschaft" aufgenommen werden, dürften sich für diese Aufgabe als überaus hilfreich erweisen. In eben demselben Sinne hilfreich wird dann auch die Auseinandersetzung mit der katholischen Sozialtheologie sein. Die von Pater Dr. G. Corman OP und Dr. Werner Lottmann mit umsichtiger Hand besorgte Herausgabe dieses Sammelwerkes gibt dazu jedenfalls wesentliche Anregungen.

Christian Walther

Paul D. Devanandan, Das Evangelium und der moderne Hinduismus (Weltmission heute, H. 17/18). Evang. Missionsverlag, Stuttgart 1961. 62 S. DM 2.40.

Die politische, soziale und kulturelle Revolution Asiens ist ein Faktum, das die Welt bewegt und Schlagzeilen macht. Daß mit der Revolution vielfach auch eine religiöse Renaissance zusammengeht, wird dagegen noch nicht genügend zur Kenntnis genommen. Jeder Versuch, dies Neben- und Ineinander aufzuhellen, zumal wenn er aus Asien selbst kommt, verdient sorgfältige Beachtung. Dr. P. D. Devanandan, Direktor des Christlichen Instituts für das Studium der Gesellschaft und der Religion in Bangalore, hat die neue Entwicklung im Hinduismus seit Jahren genau verfolgt und analysiert, ja sie wahrscheinlich präziser ans Licht gehoben, als es ihren Vertretern selbst möglich war. Indem er sie hier unter christlichem Aspekt darstellt, als indischer Christ, der selbst unmittelbar davon betroffen ist, läßt er freilich die Grenzen herkömmlicher christlicher Apologetik weit hinter sich. Ein Hinduismus, der sich den Problemen der Geschichte, der Gesellschaftsordnung, eines personalistischen Menschenbildes zu stellen beginnt und der doch zugleich sein Glaubenserbe konzentriert zu behaupten sucht, fordert in der Tat eine durchgreifende Revision des christlichen Zeugnisses. Zwischen den Möglichkeiten, entweder lediglich die Daseinsberechtigung der Christen im heutigen Indien zu begründen oder aber einen stillen Rückzug anzutreten, der die christliche Botschaft früher oder später in der umfassenden Weite des Hinduismus aufgehen ließe, wird ein dritter Weg gewiesen: „Zeugnis, Dienst und Bruderschaft zu einer totalen Liebe vereinigt", die inmitten der indischen Welt von heute die missio Dei zu repräsentieren hätte. Dieser Weg hat fraglos ebenso seine Probleme wie die kleine Schrift, die ihn gedankenreich und unkonventionell entwickelt. Beide verlangen sorgsames Mitdenken und Mitgehen, werden dies aber zum mindesten durch eine Weitung des Blickfeldes lohnen, die zumal im Jahr der ökumenischen Vollversammlung von Neu-Delhi unerläßlich ist.

H.-W. Gensichen

Ferdinand Schröder, Der Mensch zwischen Heimat und Fremde. Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1960, 200 S., engl. brosch. DM 16.80.

Die Tatsache, daß in der Geschichte immer wieder Menschen ausgewandert sind, veranlaßt Schröder, diesen Wanderungen nachzugehen und festzustellen, wie es in den verscheidenen Zeiten um das Recht des einzelnen zur Auswanderung bestellt war. Er geht weiter der Frage nach, warum die Staatskirchen sich ihrer wandernden Glieder nicht angenommen und den Wanderungsverlust uninteressiert hingenommen haben. Erst durch die Erweckungsbewegung berührte Kreise helfen den Auswanderern. Die Kirche selbst sieht erst seit etwa 1850 die Betreuung der Auswanderer als eine Aufgabe, die sie aber nur sehr allmählich und bis heute nicht ausreichend wahrgenommen hat. Da das Schrödersche Buch das Verhältnis von Staat und Kirche zum wandernden Menschen in der europäischen Geschichte untersucht und sehr viel interessantes Material zu dieser Frage bietet, dürfte es auch Leser ansprechen, die dem genannten Thema zunächst fernstehen.

Martin Hennig

Aufgaben der gesellschaftlichen Diakonie. Mit Beiträgen von Klaus von Bismarck, Gert Blätgen u. a. Kreuz-Verlag, Stuttgart 1960. 88 S., brosch. DM 3.80. (Kirche im Volk, Heft 25.)

Es war u. W. Klaus von Bismarck, der den Ausdruck „Diakonie" auch für die

Sozialarbeit der Kirche, für ihre Bemühungen im Spannungsfeld des Betriebs, der politischen Gemeinde, der Interessengruppen und der Parteien zuerst in Anspruch nahm. Die konstruktive Mitarbeit der Christen an der Gestaltung der Gesellschaft sei doch primär ihr „Dienst an der Welt", die „karitative Tätigkeit besonderer Institutionen" sei nur ein Teilaspekt. „Überall, wo der Christ lebt, ist er zum Dienst aufgefordert" (Vorwort).

H. D. Wendland definiert in seinem Beitrag „gesellschaftliche Diakonie" als eine „Handlungsform der Kirche auf dem Boden und unter den Bedingungen der modernen Gesellschaft", eine Antwort auf ihre „Fragen, Nöte und Anforderungen", um die Solidarität mit ihr durch die „Taten der dienenden Liebe zu bezeugen". Sie ist in relativem Unterschied zu der vom Einzelfall ausgehenden „karitativen" Diakonie vornehmlich auf die Gruppen und Institutionen der Gesellschaft bezogen" (S. 41). Hier soll in „kritischer Solidarität und Offenheit" die „Einheit ... von theologischer Diagnose und diakonischem Handeln" in der Gemeinde erreicht werden.

Zahlreiche kleinere Beiträge behandeln die Versuche solchen Dienstes am Industriemenschen, im Bergbau, an den Parteien, der Öffentlichkeit und der Jugendbildung. So interessant diese Einblicke sind, so machen sie doch zugleich deutlich, wie experimentell und noch ohne einheitliche Konzeption diese Anfänge sind. Der Soziologe Matthes äußert sich in seiner Besprechung in der „Zeitschrift für Evangelische Ethik" vielleicht allzu scharf über den „illusionären Charakter" dieses Programms. Es ist zweifellos viel fruchtbare, gesellschaftgestaltende Arbeit an der Front der Gemeinde wie an den Evangelischen Akademien schon geleistet worden — und von dieser Gelegenheitsschrift darf man nicht mehr erwarten, als sie beabsichtigt. Es bleibt jedoch die Grundsatzfrage, was für die Kirche ein Programm bedeuten kann, das „die Gesellschaft verändern" will. J. H. Wichern 1848, die jahrzehntelange Arbeit des Evangelisch-Sozialen und des Kirchlich-Sozialen Kongresses, das „Social Gospel", Stockholm 1925, Amsterdam 1948, die Zielsetzung des Hilfswerks (Eugen Gerstenmaier „Wichern II") wollen alle im Grunde die Kirche dafür engagieren, die Quellen sozialer Not und sozialen Unrechts zu verstopfen, anstatt lediglich ihre Opfer aufzusammeln und zu pflegen. Das Ziel hat man „Bau des Reiches Gottes" oder bescheidener „Bau einer besseren Gesellschaft" genannt. Aber: was ist der Kirche von ihrem Herrn hier geboten und welche Verheißung ist ihr gegeben, den Gang der gesellschaftlichen Entwicklung zu verändern? Hierzu bedarf es noch sehr eingehender Bemühungen.

Hier soll nur gefragt werden, wie weit es angebracht ist, jeden Dienst der Christen bzw. der Kirche an der Welt „Diakonie" zu nennen. Da der biblische Begriff z. Zt. in der ökumenischen Diskussion erfreulich an Farbe und Gewicht gewinnt und verbindender wirkt als das blasse „social work", wird es besonders wichtig sein, daß solch ein wiederentdecktes Wort eindeutig verwendet wird. Im Neuen Testament selbst wird „Diakonie" auch für die Verkündigung, die „Diakonie der Versöhnung" und für die Selbsthingabe Jesu am Kreuz verwendet. Die Alte Kirche hat es jedoch als „Tischdienst" und von da als Dienst an den Armen, Kranken, Bedrängten, Flüchtlingen, Untergetauchten usw. definiert. Soll es nun heute jeden treuen Christen im irdischen Beruf, seine Rolle in der Gesellschaft mit umfassen? Soll es die Verkündigung der Kirche, ihr prophetisches Wort, ihre Predigt von Gottes Gerechtigkeit, ihre dementsprechenden Aktionen bezeichnen? Die Definition: „karitative Diakonie" = „den einzelnen Notstand heilend, in Anstalten organisiert" — „gesellschaftliche Diakonie" = „eine bessere Gesellschaft bauend, als funktionales Element der Kirche" befriedigt nach keiner Seite. Hier wird Zusammengehöriges zerrissen. Es mag einzelne Anstalten geben, auf die die o. a. Definition zutrifft, die Kirche aber hat ihren Liebesdienst nie so eng verstanden — und einen „funktionalen" Dienst der Kirche, der sich nicht in irgendwelchen Institutionen alsbald darstellt, hat es auf die Dauer noch nicht gegeben. Es wäre darum sehr wünschenswert, wenn eine Bemühung um das ökumenische Verständnis von Diakonie tatkräftig fortgesetzt würde, zu dem das vorliegende Werk einlädt.

Hans Christoph von Hase

Kirchliches Jahrbuch für die Evangelische Kirche in Deutschland. 1959. Begründet von Johannes Schneider, herausgegeben von Joachim Beckmann. 86. Jahrgang. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1960, 382 Seiten. Leinen DM 35.—.

Die Gliederung des vorliegenden Bandes des Kirchlichen Jahrbuches entspricht der seiner Vorgänger. Die „Kirchliche Zeitgeschichte 1959" wird in vier großen Abschnitten dargestellt: I. Die Evangelische Kirche in Deutschland, S. 1—145 (Gottfried Niemeier), II. Die Kirchen in der Deutschen Demokratischen Republik, Seite 145 — 233 (Joachim Beckmann), III. Die Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands, S. 234—268 (Erwin Wilkens), IV. Die Evangelische Kirche der Union. S. 269—285 (F. R. Hildebrandt). Die Darstellungen sind übersichtlich und gut dokumentiert und machen daher auch diesen Band des Jahrbuches zu einer leicht zugänglichen Fundgrube von Material, das sonst nur mühsam aus Zeitschriften und dergl. zusammengesucht werden kann. Die Lesbarkeit der Darstellungen wäre freilich nicht dadurch beeinträchtigt worden, wenn einige Dokumente nur e i n m a l abgedruckt und auf sie in anderem Zusammenhang verwiesen worden wäre. Es erscheinen u. a. doppelt: die Stellungnahme des Theologischen Ausschusses der VELKD zu den Arnoldshainer Thesen; Kundgebungen und Beschlüsse der Generalsynode der VELKD vom Oktober 1959; die Richtlinien zur Hamburger Predigtentschließung; der Offene Brief von Bischof Dibelius an Ministerpräsident Grotewohl vom 20. 4. 1959; das Wort des Präses Wilm an die Brüder und Schwestern aus der DDR auf der EKU-Synode; die Erklärungen der Berlin-Brandenburger Kirchenleitung vom 1. bzw. 22. 10. 1959 (wobei die zuletzt genannte Erklärung auf S. 231 und im Inhaltsverzeichnis ein falsches Datum erhalten hat); die Botschaft der Prager Friedenskonferenz. Fast 25 Druckseiten hätten eingespart werden können!

Die Leser dieser Zeitschrift seien besonders hingewiesen auf den Abschnitt „Ökumenische Bewegung", S. 286—337 (Hanfried Krüger), der die z. T. dramatischen ökumenischen Entwicklungen des Jahres 1959 kundig und umfassend darstellt und gut dokumentiert (z. B. die Vorgänge auf Rhodos und einige Moskauer Dokumente, die im Blick auf den inzwischen vom Moskauer Patriarchat gestellten Antrag, in den Ökumenischen Rat der Kirchen aufgenommen zu werden, erneut aktuell geworden sind).

Den Abschluß des Jahrbuches bilden eine kurze Besinnung auf „Hundert Jahre statistische Arbeit in der evangelischen Kirche" (Annemarie Burger) und sorgfältige statistische Angaben (bearbeitet von Paul Zieger) zur Gliederung der evangelischen Landeskirchen (Stand vom 31. 12. 1959), über Äußerungen des kirchlichen Lebens im Jahre 1957 und über die Studierenden der evangelischen Theologie.

Hans Heinrich Harms

Robert Lee, The Social Sources of Church Unity. Abingdon Press. New York, Nashville, 1960. 238 Seiten. Ln. $ 4.50.

Dieses Buch ist so lesenswert, weil es bisher kaum ausgesprochene Zusammenhänge zwischen kulturell-sozialer Entwicklung und kirchlichen Einheitsströmungen in so offener, undogmatischer Form vorträgt. Lee meint, daß Richard Niebuhrs 1929 vertretene These nur für die Vergangenheit gültig sei. Niebuhr hatte sich ausschließlich mit den negativen Einflüssen sozialer Faktoren auf die Kirche beschäftigt und nachgewiesen, daß die sozialen und kulturellen Entwicklungen gerade zur Uneinigkeit der Kirche und zu den vielen Denominationen geführt haben; so seien z. B. aus Einwanderungsgruppen und durch den Sklavenstreit immer neue Denominationen entstanden. Auch Dodd hätte in seinem berühmten Brief über die „nichttheologischen Faktoren" nur auf deren Einfluß bei Kirchen s p a l t u n g e n geachtet. Nach Lee ist demgegenüber in den letzten drei Jahrzehnten eine deutliche Wende eingetreten: Die sozialen und kulturellen Differenzen innerhalb der amerikanischen Gesellschaft werden immer mehr eingeebnet zu einer allgemeinen amerikanischen Kultur. Diese Einebnung ethnischer, sprachlicher, sozialer und rassischer Gegensätze führe nun auch positiv zu einer immer stärkeren Einheitsbewegung bei den Kirchen.

Unter „Einheit" versteht Lee nicht nur organische Union, sondern vor allem auch die weitverbreitete sogenannte konziliare Bewegung, d. h. die überkirchlichen Räte

(Councils) auf örtlicher und nationaler Ebene. Er zeigt, wie solche interdenominationellen Räte oder Gemeinden fast unumgänglich sind, wenn z. B. die Abwanderung der Bevölkerung vom Lande dazu führt, daß in einem kleinen Ort 3—4 schwache konfessionelle Gruppen mühsam gegeneinander um ihre Existenz kämpfen müssen.

Es wird zugegeben, daß die Tendenz zur kulturellen und kirchlichen Einebnung nur eine ist — wenn nach Lee auch die vorherrschende —, und darum untersucht der Verfasser in einem ganzen Teil seines Buches die Gegenbewegungen. Dieser Teil ist besonders interessant für alle, die das Verhältnis zwischen Ökumene und Konfession oder auch zwischen Einheitsbewegung und Sektenausbreitung verstehen möchten. Als Gegenströmungen sieht Lee den Denominationalismus (auch Konfessionalismus), die Sekten, den Fundamentalismus und die Südlichen Baptisten. Merkwürdigerweise findet er heraus, daß auch innerhalb dieser Gegenströmungen soziale Faktoren zur Einheit und zum Zusammenschluß drängen. Man kann die Grundthese des Buches darum etwa so zusammenfassen: Dort, wo es Einigungsbewegungen gibt, sind diese in einem starken Maße von kulturellen und sozialen Einigungstendenzen bestimmt; diese sozialen Einigungstendenzen sind heute so stark und allgemein, daß sie sich bis in die un-ökumenischen Kirchengemeinschaften hinein auswirken und zu vielerlei Arten kirchlicher Zusammenarbeit und Zusammenschlüssen führen.

Als wohltuend aufrichtig empfindet man, daß zum Schluß eine Reihe spannungsvoller Fragen genannt werden, die den Verfasser auch heute noch bedrängen, weil sie aus dem Rahmen des gewonnenen Ergebnisses herausfallen oder um der geraden Linienführung beiseite gestellt werden mußten, z. B.: ist dann alles Einheitsstreben nur von diesen äußeren Faktoren abhängig, und wo bleibt der Heilige Geist? Werden Kirchenunionen nicht doch zur Bildung neuer, bewußt konfessionstreuer Splittergruppen führen? Eine sechsseitige Bibliographie mit vielen wichtigen englischsprachigen Veröffentlichungen über die Frage der Kircheneinheit und ein brauchbares, knappes Register beschließen dieses begrüßenswerte und außerordentlich interessante Buch.

Günter Wieske

Hildegard Schaeder, Ostern im KZ. Lettner-Verlag Berlin-Stuttgart, 3. erweiterte Auflage, 1960. 168 S. DM 4.80.

Dieses Buch faßt Ostern in dem ganz weiten und tiefen Sinn der „heiligen Befreiung", die selbst in den Schreckenslagern des Nationalsozialismus Freiheit ermöglicht hat. Die Verfasserin, die selbst zu den Häftlingen dieser Schreckenslager gehörte, gibt einen packenden Eindruck davon, wie sich selbst ein KZ für den verwandeln kann, der im dauernden Dialog mit Gott ein Gespür für das gewonnen hat, was hinter den äußeren Ereignissen zeichenhaft anklingt.

Dr. Maria Brinitzers Bericht über „Uncle Happy", der im Anhang des Buches abgedruckt ist, zeigt etwas von den Möglichkeiten, die die Ökumene selbst unter der totalitären Herrschaft des Nationalsozialismus noch hatte. Uncle Happy darf es als amerikanischer Prediger in Deutschland wagen, Dinge zu sagen und zu tun, die einen Deutschen damals längst zu Fall gebracht hätten.

Reinhard von Krug

Alice Epting-Kullmann, Ich reise ins Ausland. Tips für den Umgang mit Land und Leuten. Mit Zeichnungen von Kurt Steinel. Burckhardthaus-Verlag. Gelnhausen und Berlin-Dahlem 1961. 64 Seiten. Broschiert DM 3.60.

Das für junge Menschen bestimmte Büchlein enthält sachkundige und beherzigenswerte Hinweise für Vorbereitung und Durchführung von Auslandsreisen und -aufenthalten. Angesichts mancher unguten Vorkommnisse und Erscheinungen, die sich im Verhalten deutscher Jugendgruppen im Ausland gelegentlich gezeigt haben, ist das ein überaus verdienstliches und nützliches Unternehmen. Nur schade und beinahe unverständlich, daß nichts, aber auch garnichts über die Begegnung mit ausländischen Kirchen und den deutschen Auslandsgemeinden gesagt wird. Gerade hier hätte es im Zeitalter ökumenischer Jugendfahrten einiger hilfreicher Bemerkungen bedurft.

Kg.

Mitteilungen der Schriftleitung

Der Inhalt dieses Heftes, das in wesentlich erweitertem Umfange erscheint, ist in besonderer Weise auf den Hintergrund, das Verständnis und die theologische Aufgabenstellung der Weltkirchenkonferenz von Neu-Delhi ausgerichtet. Der Artikel von Prof. Gerhard Rosenkranz kann auch als Sonderdruck zum Preis von DM —.40 beim Verlag bestellt werden.

Das wohl wichtigste ökumenische Ereignis der letzten Monate bildet der angekündigte Beitritt der Russischen Orthodoxen Kirche zum Ökumenischen Rat der Kirchen. In diesem Zusammenhang ist immer wieder nach der Besuchsreise des Patriarchen Alexius durch die Kirchen des Vorderen Orients im vergangenen Winter gefragt worden, über die bisher keine zusammenfassenden Berichte vorlagen. Wir sind dankbar, daß Frau Dr. Schaeder jetzt aus kirchlichen Zeitschriften des Auslandes die wichtigsten Dokumente übersetzt und den Verlauf der Reise nachgezeichnet hat. Aber nicht nur die offiziellen Reden, sondern auch die äußeren Begleitumstände dieser Besuche lassen manche interessanten Rückschlüsse auf Art und Bedeutung der neu geknüpften Kontakte zu. Kg.

Anschriften der Mitarbeiter

Hauptpastor Dr. Hans Heinrich Harms, Hamburg 11, Englische Planke 1 / Pfarrer Dr. Hans Christoph von Hase, Stuttgart O, Gerokstr. 21 / Oberkirchenrat Arved Hohlfeld, Frankfurt a. M., Untermainkai 81 / Prof. D. Wilfried Joest, Erlangen, Kochstr. 6 / Prof. D. Walter Kreck, Bonn, Gregor-Mendel-Str. 27 / Pfarrer Reinhard Krug von Nidda, Frankfurt a. M., Unter den Buchen 7 / Prof. Dr. Werner Küppers, Bonn, Arndtstr. 23 / Pfarrer Dr. Reinhard Mumm, Soest i. W., Wiesenstr. 26 / Prof. Dr. Karl Heinz Pfeffer, Lahore (Pakistan), Social Sciences Research Centre, 36-A Lawrence Road / Pfarrer Rudolf Pfisterer, Schwäbisch Hall, Seiferheldstr. 11 / Prof. D. Dr. Gerhard Rosenkranz, Tübingen, Mörikestr. 22 / Dr. Hildegard Schaeder, Frankfurt a. M., Untermainkai 81 / Prof. D. Dr. Edmund Schlink, Heidelberg, Ludolf-Krehl-Str. 6 / Pfarrer Dr. Hans Weißgerber, Allendorf/Lahn / Dr. Günter Wieske, Frankfurt a. M., Untermainkai 81.

NEUERSCHEINUNGEN DIESES HERBSTES

Weltmission in Ökumenischer Sicht

Herausgegeben von D. Gerhard Brennecke. 8 Seiten Fotos, ca. 336 Seiten, Leinen DM 15.80.

Das sorgfältig informierende Buch stellt in 4 Kapiteln und 32 Abschnitten, von 27 Sachkennern geschrieben, die neueste Lage dar und gibt einen umfassenden Überblick über die vielfältige Arbeit der Mission in allen Ländern und in der Zusammenarbeit im ökumenischen Maßstab. So wie sich die Gewichte in der politischen Welt völlig neu verteilt haben, so hat sich auch das Bild der Missionsarbeit gewandelt. Neben den beiden Sachbüchern „Ärzte helfen in aller Welt" und „Frauen in fernen Ländern" versucht dieser dritte Band in der Reihe, die Sicht auf das Ganze zu vermitteln.

Ökumenische Profile

BRÜCKENBAUER DER EINEN KIRCHE

Herausgegeben von Dr. Günter Gloede. Mit 36 Bildern und 20 Zeichnungen ökumenisch wichtiger Stätten. Band I ca. 350 Seiten, Leinen DM 19.80.

Diese Sammlung von 36 hervorragenden Ökumenikern bringt in drei großen Kapiteln — Vorläufer seit der Reformation, Initiatoren der modernen Ökumene, Beitrag der Orthodoxen und Katholiken — eine Geschichte der ökumenischen Bewegung in Lebensbildern. Die Verfasser sind selbst führend in dieser Arbeit und wissen das Leben jener Männer und Frauen aus eigener Anschauung oder besonderer Quellenkenntnis anschaulich für alle Interessenten zu gestalten. Im Jahr der großen Kirchenkonferenz von Neu-Delhi/Indien finden diese lebendig geschriebenen Biographien besondere Beachtung. Eindrucksvoll sind auch die Abbildungen der Dargestellten.

Der II. Band, der besonders die in der Gegenwart Tätigen umfaßt, erscheint 1962.

. . . und Mohammed ist sein Prophet

DIE GLAUBENSWELT DER MOSLEMS

Von Emanuel Kellerhals. 8 Seiten Fotos und 2 Karten. 256 Seiten, Leinen DM 14.80.

Die erstaunliche Weltwirkung des Islam bis heute, und gegenwärtig in neu belebter Weise, läßt eine tiefgehende Beschäftigung mit dem Islam als notwendig erscheinen. Der bekannte, kenntnisreiche Verfasser versteht es, den Leser in die Welt des Islam einzuführen, das Leben Mohammeds zu verdeutlichen, Lehre und Kultus dieser glaubensstarken Gemeinschaft mit ihrem missionarisch aktiven Vorwärtsdringen zu beleuchten. Die Auseinandersetzung mit dem christlichen Glauben macht sich der Verfasser nicht leicht. Unter voller Wahrung der Gegensätze führt er in die Tiefe des Glaubensgesprächs. Der flüssige Stil, die anschauliche Darstellungsweise auch fremdartiger Stoffe, macht das Buch weiten Kreisen, vor allem auch der Jugend, zugänglich.

Evang. Missionsverlag GmbH Stuttgart